



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato di Ricerca Internazionale in
Studi Culturali Europei/Europäische Kulturstudien
Dipartimento di Culture e Società
Settore Scientifico Disciplinare L-ART/06

Riflessioni critiche sulla potenza destituente nel pensiero di Giorgio Agamben

IL DOTTORE
LUCA CINQUEMANI

IL COORDINATORE
Prof. MICHELE COMETA

IL TUTOR
Prof. SIMONE ARCAGNI

IL CO TUTOR
Prof. PIETRO MALTESE

CICLO XXIX
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2017

Indice

10 Introduzione

Parte prima

Genesi del concetto di potenza destituente

- 31 1. *La nuda vita come prestazione fondamentale del potere sovrano*
- 48 2. *Il dispositivo ontologico e il carattere presupponente del linguaggio*
- 63 3. *Stato di eccezione: il vuoto anomico al centro della macchina giuridico-politica dell'Occidente*
- 82 4. *Il paradosso della sovranità e la relazione di bando*
- 95 5. *L'incessante oscillazione dialettica fra potere costituente e potere costituito*
- 106 6. *Una potenza senza relazione con l'essere in atto*
- 118 7. *Potenza destituente e violenza pura*
- 126 8. *Dalla reine Gewalt come «medio puro» al Neue Advokat di Kafka*
- 140 9. *«Potenza puramente destituente»*

Parte seconda

Critica della relazione, inoperosità e forma-di-vita

- 153 1. *Critica della relazione e «contatto destituente»*
- 165 2. *Deporre senza abolire: uso del corpo, inoperosità e potenza destituente*
- 182 3. *Forma-di-vita*
- 193 4. *Una forma generata vivendo*

Parte terza

Forma|di|vita come vita non ricongiungibile a nessuna forma

- 209 1. *Verso il concetto di «forma|di|vita»: soglia di pura indiscernibilità e zona di irresponsabilità*
- 220 2. *«Un pensiero inservibile»: l'estromissione di Bataille dalla filosofia agambeniana*
- 233 3. *«Sommes-nous nous aussi en train de travailler pour le fascisme?» Informità incompatibili e attualità del monito benjaminiano*
- 239 4. *Una vita assolutamente inconcepibile*

243 *Forma|di|vita: alcune riflessioni conclusive*

260 *Bibliografia*

Riflessioni critiche sulla potenza destituente nel pensiero di Giorgio Agamben

C'è qualcosa della povera e breve infanzia, qualcosa della perduta felicità che non si ritrova, ma anche qualcosa della vita attiva di oggi, della sua piccola vivacità incomprendibile eppure sempre presente, e che non si saprebbe come uccidere.

F. Kafka, *Josefine, la cantante ovvero il popolo dei topi*

Introduzione

La grande posta in gioco al centro dell'archeologia della politica che va sotto il nome di «Homo sacer» è stata senz'altro l'individuazione della struttura originaria a fondamento della politica occidentale, lo svelamento di ciò che lo stesso Agamben, a distanza di vent'anni dalla pubblicazione di *Homo sacer I* (1995), definisce l'«*arcanum imperii*» della politica, «ciò che ne costituiva in qualche modo il fondamento e che era rimasto in essa insieme pienamente esposto e tenacemente nascosto»¹. A questa dimensione archeologica della filosofia agambeniana, che emerge con evidenza nella ricerca instancabile della struttura dell'*archè* che fonda la politica occidentale, si intreccia intimamente una dimensione «odologica». Essa coincide con la ricerca di una *odos*, di un'altra via della politica che potrà aprirsi soltanto con la disattivazione della macchina ontologico-biopolitico-giuridica dell'Occidente. Ne *L'uso dei corpi* (2014), volume che almeno in apparenza sembra concludere il progetto «Homo sacer», il cammino archeologico-odologico della filosofia agambeniana culmina nell'idea di una potenza destituente, una potenza in grado di disattivare e rendere inoperose le relazioni ontologico-politiche e consentire in tal modo l'emersione di una forma-di-vita, che per Agamben, rappresenta il «concetto guida e il centro unitario della politica che viene»². Sottratta alle scissioni e alle articolazioni che la tradizione ontologico-politica ha operato sulla vita – una vita inclusa/esclusa nel dispositivo dell'eccezione sovrana – la forma-di-vita rappresenta il superamento di tali scissioni, il momento in cui *zoè* e *bios*, «vita» e «forma», diventano indistinguibili e si ricongiungono.

Dal momento che le divisioni e le articolazioni della vita riposano originalmente sulla figura dell'eccezione, che Agamben individua al centro tanto dell'ontologia che della macchina politico-giuridica dell'Occidente, sarà solo a partire dall'individuazione di questa figura originaria che sarà possibile pensare una disattivazione della macchina. Se, scrive Agamben, «con un nemico la cui struttu-

¹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 333.

² *Ivi*, p. 272.

ra resta sconosciuta si finisce prima o poi con l'identificarsi»³, il problema centrale del progetto «Homo sacer» diveniva dunque quello di indagare in profondità la struttura dell'*archè* a fondamento della politica e dell'ontologia occidentale⁴. Ciò non significava, tuttavia, «risalire archeologicamente a un inizio più originario», perché, scrive Agamben, «l'archeologia filosofica non raggiunge altro inizio che quello che può, eventualmente, risultare dalla disattivazione della macchina». In tal senso, egli afferma, «la filosofia prima è sempre filosofia ultima»⁵. L'archeologia di Agamben, in quanto «filosofia ultima», risale all'*archè* per aprire all'essere un nuovo possibile inizio, una nuova possibile via (*odos*): «l'ontologia è innanzitutto un'odologia». Bernard Witte analizzando il metodo argomentativo di Agamben e individuandone in Heidegger il modello filosofico, mostra come scopo dell'etimologia, coerentemente, del resto, con il senso che viene dato all'archeologia in *Signatura rerum*, non è una ricostruzione dello sviluppo diacronico della parola, ma l'individuazione del suo nucleo archetipico e a-storico. Nell'argomentazione agambeniana ricorre inoltre l'uso del «commento analitico o narrativo» di determinati testi, il cui riferimento, questa volta, è il «metodo micrologico» di Walter Benjamin. Questo metodo è consustanziale a una filosofia che si vuole porre «dopo la fine della filosofia sistemica»⁶. Agamben, in tal senso, si avvicinerebbe ai testi della tradizione occidentale da una posizione molto speciale, quella di chi, cioè, incarna l'ultimo filosofo di tale tradizione. Tuttavia, proprio per questo, proprio in quanto ultimo, egli si propone, allo stesso tempo, come primo interprete di una «filosofia che viene», di una filosofia che si colloca al di là tanto del nichilismo che della stessa metafisica e che apre l'accesso a una «politica che viene». Carlo Salzani ha rilevato «il carattere assolutamente immanente della redenzione e dell'azione politica» condensato nella formula «che vie-

³Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 16.

⁴Tuttavia, avverte Agamben, bisogna fare attenzione a non pensare il progetto «Homo sacer» come una ricerca in cui sia distinguibile una *pars destruens* da una *pars costruens*: «Occorre, infatti, revocare decisamente in questione il luogo comune, secondo cui è buona regola che una ricerca cominci con una *pars destruens* e si concluda con una *pars costruens* e, inoltre, che le due parti siano sostanzialmente e formalmente distinte. In una ricerca filosofica, non soltanto la *pars destruens* non può essere separata dalla *pars costruens*, ma questa coincide in ogni punto senza residui con la prima». Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 9.

⁵Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 336.

⁶Witte B., *Di alcuni motivi di Giorgio Agamben*, in Dell'Aia L. (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012, pp. 33-43.

ne», riferimento al tedesco *kommende* del saggio benjaminiano del 1918 dal titolo *Über das Programm der kommenden Philosophie*⁷. Nel sintagma agambeniano, inoltre, confluisce una coloritura messianico-paolina, in quanto «“colui che viene” è, nella tradizione giudaico-cristiana, il Messia»⁸. Se l’archeologia è, per Agamben, una filosofia ultima che risale all’*archè* che riposa alla base della macchina ontologico-politico-giuridica per raggiungere, attraverso la sua destituzione, l’accesso a una «politica che viene», prima di mostrare come il filosofo arrivi a pensare tale destituzione, sarà necessario ripercorrere il cammino archeologico del progetto «Homo sacer», soffermandosi sui momenti decisivi che hanno consentito di rintracciare, passo dopo passo, l’*arcanum imperii*, la struttura che fonda la politica dell’Occidente. Seguendo questa doppia linea, la presente ricerca tenterà, da un lato, di ripercorrere il cammino archeologico e, dall’altro, di tratteggiare, a partire da esso, le linee genetiche che conducono al concetto di potenza destituente. Dopo aver indagato, nel corso della prima e della seconda parte, alcuni tratti del cammino archeologico-odologico qui in questione e aver messo in luce i caratteri della potenza destituente, si tenterà di avanzare, all’interno della terza parte della ricerca, alcune riflessioni critiche che, a partire da tale concetto e da quello di forma-di-vita, ad esso inestricabilmente legato, condurranno a una differente possibilità di pensare la destituzione della macchina ontologico-politica.

I. In questa prospettiva, nei primi capitoli della prima parte della ricerca si mostrerà come Agamben, nel corso del progetto «Homo sacer» tenti di risalire alla struttura dell’*archè* individuando nell’eccezione l’operazione logica a fondamento tanto dell’ontologia che della tradizione giuridico-politica dell’Occidente. In tal senso, nel primo capitolo si spiegherà in che modo, per il filosofo, la produzione della nuda vita sia la «prestazione fondamentale del potere sovrano» e in che senso essa, in quanto vita divisa e separata dalla sua forma, sia il risultato di un’operazione ontologico-politica di *ex-ceptio* della vita umana. Soglia di articolazione tra *zoè* e *bios*, la nuda vita è descrivibile dunque come una vita scissa e

⁷Benjamin W., *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in *Gesammelte Schriften* vol. II, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, tr. it. *Sul programma della filosofia futura*, in Id., *Opere complete, I. Scritti 1906-1922*, a cura di Ganni E., Einaudi, Torino 2008.

⁸Salzani C., *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova 2013.

catturata nel dispositivo dell'eccezione sovrana, una vita che, sin dall'inizio della politica, è stata divisa e separata dalla sua forma, divenendo in tal modo presupposto del politico. Seguendo la consueta metodologia esemplare-paradigmatica, Agamben associa, in *Homo sacer I*, la nuda vita della modernità alla vita «uccidibile e insacrificabile dell'*homo sacer*», oscura figura del diritto romano arcaico «in cui la vita umana è inclusa nell'ordinamento unicamente nella forma della sua esclusione (cioè della sua assoluta uccidibilità)»⁹. Nella stessa prospettiva, nel corso del secondo capitolo si spiegherà in che modo il filosofo individui, all'interno del dispositivo di scissione dell'essere che definisce l'ontologia aristotelica, ancora una volta il meccanismo dell'eccezione: la produzione dell'essere puro riposa su un'operazione di esclusione/inclusiva dell'essere la cui produzione è la prestazione fondamentale della metafisica. Se l'essere è, per Aristotele, sempre essere già nel linguaggio, è in quest'ultimo che riposa la scissione originaria ed è qui che Agamben individua il suo carattere antropogenetico.

Nel terzo capitolo si metterà in evidenza come Agamben, sulla scorta di Schmitt, mostri in che modo lo stato d'eccezione rappresenti il meccanismo politico-giuridico oggi sempre più diffuso nel governo della nuda vita. Nello stato di eccezione l'ordinamento giuridico viene sospeso da atti e decreti emanati dal potere sovrano che, pur non avendo la forma della legge, ne posseggono la forza. Ne consegue che al centro della macchina giuridico-politica dell'Occidente vige un vuoto anomico catturato nella forma dell'eccezione. In esso vita e diritto, eccezione e norma, *nomos* e anomia entrano in una soglia di indiscernibilità. Lo stato d'eccezione permanente che oggi viviamo rappresenta il punto apicale della vicenda politica occidentale che porta a compimento l'operazione di isolamento della nuda vita come oggetto prediletto delle strategie di governo.

Nel capitolo 4 si mostrerà come Agamben, in *Homo sacer I*, avesse individuato, ancora una volta nell'eccezione, la struttura alla base della sovranità. L'eccezione è «la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé at-

⁹Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 11.

traverso la propria sospensione»¹⁰. Agamben, a partire dalle riflessioni di Jean-Luc Nancy¹¹, chiama bando la potenza «della legge di mantenersi nella propria privazione, di applicarsi disapplicandosi»¹². Se, infatti, il bando possiede la forma della relazione di eccezione, colui che è colpito dal bando è «abbandonato» dalla legge ed esposto «nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono»¹³.

Nel quinto capitolo si spiegherà come il paradosso della sovranità si mostri in modo evidente nella questione del rapporto fra potere costituente e potere costituito, mettendo in luce come Agamben, sulla scorta di Benjamin, consideri questi due poteri nei termini di un'incessante dialettica fra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva: all'origine di ogni potere costituito vi è sempre un potere costituente che lo presuppone e che, solitamente nella forma di una rivoluzione, lo pone in essere e lo garantisce. Il potere costituente appare dunque, in termini benjaminiani, come una violenza che abbatte un potere costituito e che, nel fare ciò, pone un nuovo diritto. Ogni potere costituente finirà per divenire dunque un potere costituito e, di conseguenza, entrambi i poteri, nella visione di Agamben, sono da considerarsi stati differenti in cui si manifesta il potere sovrano. Da qui l'esigenza di pensare una potenza che non ponga né conservi il diritto, ma lo deponga. Una terza figura della politica che, sottraendosi a tale dialettica, non si risolva mai in un potere costituito.

È in questa prospettiva che nel sesto capitolo si mostrerà come essa coincida, per Agamben, con una figura della potenza che, disattivando il dispositivo aristotelico potenza/atto, non intrattiene alcuna relazione con l'essere in atto, una potenza, cioè, che non passa mai ad atto.

Il capitolo 7 è dedicato a una questione cruciale per individuare l'origine del concetto di potenza destituente: la violenza pura benjaminiana. Walter Benjamin, in un saggio del 1921 dal titolo *Per la critica della violenza*, cerca di pensare una *reine Gewalt*, una violenza pura o divina che non pone il diritto né lo conserva

¹¹Nancy J.-L., *L'impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983, cfr. Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 34.

¹²Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 34

¹³*Ibidem*.

ma lo depone, recidendo il suo rapporto con la violenza sovrana (violenza mitico-giuridica). La violenza pura è una violenza in grado di sottrarsi a quella che Agamben definisce la «segreta solidarietà» che lega violenza che fonda il diritto e violenza che lo conserva. Una delle tesi centrali del saggio di Benjamin è che, mentre la violenza mitico-giuridica è sempre mezzo rispetto a un fine, la violenza pura non è mai soltanto un mezzo rispetto a un fine, giusto o ingiusto. In questa prospettiva la critica della violenza non valuta quest'ultima rispetto ai fini che essa persegue come mezzo ma ne ricerca il criterio «in una distinzione nella sfera stessa dei mezzi, senza riguardo ai fini che essi perseguono»¹⁴. Nel capitolo 3 di *Stato di eccezione*, Agamben dimostra in che modo lo sviluppo della dottrina della sovranità di Schmitt rappresenti una risposta alla critica benjaminiana della violenza. Il dibattito fra Schmitt e Benjamin vede opporsi da una parte, il tentativo schmittiano di inscrivere a tutti i costi nel diritto la zona d'anomia creata dalla sospensione nell'ordinamento e, dall'altra, il tentativo, altrettanto tenace del filosofo ebreo, di scioglierla e liberarla dalla relazione con il diritto. Scrive Agamben: «Al gesto di Schmitt, che tenta ogni volta di reinscrivere la violenza in un contesto giuridico, Benjamin risponde cercando ogni volta di assicurare ad essa – come violenza pura – un'esistenza al di fuori del diritto»¹⁵.

Nel corso del capitolo 8 ci si interrogherà sul rapporto che intercorre fra la violenza pura descritta da Benjamin e il concetto di potenza destituente elaborato da Agamben ne *L'uso dei corpi*. In tal senso si ripercorreranno le precedenti ricerche del filosofo, a partire dal suo saggio del 1970 dal titolo *Sui limiti della violenza*¹⁶ e si mostrerà come lo scioglimento del nesso fra violenza e diritto, determinato dalla *reine Gewalt*, sia un tratto cruciale che rende evidente il rapporto genetico fra i due concetti. In *Stato di eccezione*, inoltre, allo scioglimento del nesso fra violenza e diritto determinato dalla *reine Gewalt*, Agamben fa corrispondere un'idea di un nuovo uso del diritto che appare dopo la sua deposizione. Il filosofo individua infatti una continuità tra la forza destituente della violenza

¹⁴ Benjamin W. [1921], *Zür Kritik der Gewalt*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, p. 179, tr. it. *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di Solmi R., Einaudi, Torino [1962] 2014, pp. 5-6.

¹⁵ Agamben G., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 77.

¹⁶ Agamben G., *Sui limiti della violenza*, in «Nuovi argomenti», 17, 1970, pp. 159-173.

pura benjaminiana – intesa come «mezzo puro» che non pone né conserva il diritto, ma lo disattiva e lo rende inoperoso – e l’idea, contenuta nel saggio su Kafka¹⁷, dove la figura del *Neue Advokat* annuncia una fase “post-giuridica” nella quale è ancora possibile una figura del diritto dopo la sua disattivazione, un suo nuovo uso che sarà affidato allo studio e al gioco. Se la violenza rivoluzionaria, nel saggio del 1970, sciogliendo il nesso fra violenza e diritto, determina un arresto messianico del tempo e l’inizio di una nuova epoca storica, in *Stato di eccezione* questo scioglimento, seguendo il saggio benjaminiano, inaugurava dunque un nuovo inizio che coincide con la comparsa dell’enigmatica figura di un diritto che non è più praticato ma definitivamente reso inoperoso e aperto a un nuovo uso.

Nel capitolo 9 che conclude la prima parte, si mostrerà come, a partire da questa lettura, Agamben arrivi, ne *L’uso dei corpi*, alla formulazione di una potenza che egli definisce «puramente» destituente. A partire da questo rilievo, si avanzerà l’ipotesi secondo la quale l’espressione «potenza puramente destituente» sia da considerare un termine tecnico, laddove «puramente» non deve essere inteso soltanto come «integralmente», «totalmente», «completamente», ma nel significato di «in modo puro», con preciso riferimento alla «purezza» che concerne la violenza pura di Benjamin. In questa prospettiva si mostrerà come, in ultima analisi, una potenza «puramente» destituente coincida con una potenza che, in quanto mezzo puro emancipato da ogni fine, è «integralmente» sottratta alla relazione sovrana di bando e non si risolve mai in un potere costituito. Questo nodo teorico appare già nel capitolo 3 della prima parte di *Homo sacer I*, dove Agamben pensa a un’ontologia e a una politica emancipate da ogni figura della relazione, a una potenza che non passa mai all’atto e che si emancipa da ogni relazione con l’essere in atto, incluso «nella forma estrema del bando e della potenza di non essere»¹⁸. Il progetto di una politica radicalmente sottratta alla relazione verrà sviluppato nell’«Epilogo» de *L’uso dei corpi* per elaborare e fondare il concetto di potenza destituente rispetto alla relazione di bando.

¹⁷Benjamin W. [1934], *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, tr. it. *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di Solmi R., Einaudi, Torino [1962] 1995.

¹⁸Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 55.

II. È proprio a partire da tale progetto che nella seconda parte della ricerca si mostrerà come la critica radicale della relazione e i concetti di inoperosità, uso del corpo e forma-di-vita siano inestricabilmente legati alla potenza destituente. Essi costituiscono i tasselli fondamentali per aprire l'accesso a quella via odologico-messianica che appare come il compito ultimo e insieme a-teleologico dell'archeologia della politica occidentale in questione nel progetto «Homo sacer».

Nel primo capitolo si mostrerà come Agamben tenti di pensare una figura della politica totalmente sottratta alle relazioni ontologico-politiche. In tal senso egli sviluppa, ne *L'uso dei corpi*, il progetto, già fondato in *Homo sacer I*, di pensare il *factum* politico-sociale non più nella forma della relazione. Se la potenza destituente si definisce rispetto alla sua «facoltà di deporre ogni volta le relazioni-ontologico-politiche»¹⁹ – mostrando in ciò il *core* concettuale ereditato dalla *reine Gewalt* benjaminiana che scioglie il nesso tra violenza e diritto – il problema principale che si oppone a tale deposizione è la difficoltà di recidere quella forma-limite della relazione che è il bando sovrano. Sciogliere tale relazione significa, infatti, confrontarsi al compito arduo, se non impossibile, di scindere un nesso che ha il potere di rimettere qualcosa a se stesso e di mantenersi in relazione con un irrelato presupposto. Dal momento che il vincolo sovrano si fonda su un divieto di sciogliere la relazione e la *déliaison* descritta da Badiou non va intesa come scioglimento di un vincolo preesistente – in quanto il vincolo stesso ha, sin dall'inizio, «la forma di uno scioglimento o di un'eccezione, in cui ciò che è catturato è, insieme, escluso»²⁰ – bisognerà pensare altrove il problema di come sciogliere la relazione di bando. La questione si sposta cioè, sul modo in cui esporre questa assenza di relazione che riposa al cuore della relazione di bando. Agamben individua una soluzione teorica a questo problema nel concetto di «contatto» che Giorgio Colli sviluppa a partire dalla caratterizzazione aristotelica del pensiero in quanto *thigein*, «toccare»: il «contatto» esibisce l'assenza di relazione fra gli elementi, nullificando lo spazio che, tra di essi, la relazione catturava, presupponendoli relati. Questa nozione rappresenta un nodo decisivo in quan-

¹⁹Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 344.

²⁰Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 101.

to il «contatto», esibendo il vuoto di relazione fra *zoè* e *bios* nel dispositivo bipolare che li tiene legati, determinerà la disattivazione di quest'ultimo e la liberazione dei termini che, una volta liberi dalla relazione, potranno essere riarticolati, ricongiungendosi in una forma-di-vita.

Nel secondo capitolo si chiarirà il rapporto tra uso del corpo, inoperosità e potenza destituente. Agamben, seguendo Aristotele, definisce l'uomo come un essere senz'opera, un essere *argós*, che non è definito da alcuna operazione propria, un essere di pura potenza che nessuna identità e nessuna vocazione possono esaurire. In questa prospettiva l'uso viene definito come un'attività inoperosa che può darsi soltanto «sulla base da una disattivazione del dispositivo aristotelico potenza/atto». L'uso è un principio interno alla potenza che impedisce che essa si risolva nell'atto, portandola a rivolgersi a se stessa, a farsi «potenza di potere la propria potenza» e quindi anche la propria impotenza²¹. Il risultato di questa sospensione è per Agamben un'«opera inoperosa» che, nell'atto, espone la potenza che l'ha generata. In questo senso egli affermerà, nel capitolo 8 della terza parte de *L'uso dei corpi*, che «un vivente non può mai essere definito dalla sua opera, ma soltanto dalla sua inoperosità, cioè dal modo in cui, mantenendosi, in un'opera, in relazione con una pura potenza, si costituisce come forma-di-vita, in cui *zoè* e *bios*, vita e forma, privato e pubblico entrano in una soglia di indifferenza e in questione non sono più la vita né l'opera, ma la felicità»²². È entro la direttiva messianica che attraversa tutto il suo pensiero che Agamben mostra come i concetti di inoperosità e potenza destituente appiano intimamente legati. In entrambi emerge la comune facoltà di «disattivare e rendere inoperante qualcosa – un potere, una funzione, un'operazione umana – senza semplicemente distruggerlo», ma aprendolo a un uso diverso²³. Ed è nella strategia di Paolo di fronte alla legge e alla sua concezione del messia che Agamben si rivolge per trovare un esempio di una strategia «destituente e non distruttiva né costituente». In questo contesto egli riprende sia la definizione paolina del rapporto tra il messia e la legge attraverso il verbo *katargein*, «rendere inoperante» (*argos*), «disattivare», sia il «co-

²¹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 130.

²² *Ivi*, p. 313.

²³ *Ivi*, p. 345.

me non» (*hōs mē*), come perfetto esempio di deposizione senza abdicazione: «vivere nella forma del «come non», che definisce la vita del cristiano significa destituire ogni proprietà giuridica e sociale, senza che questa deposizione fondi una nuova identità»²⁴. Come verrà mostrato nella terza parte della ricerca, è da questa concezione paolina che proviene la formulazione del concetto di forma-di-vita come ciò che depone incessantemente le condizioni sociali senza negarle ma semplicemente usandole.

Ed è al concetto di *forma-di-vita* che sono dedicati il capitolo 3 e il capitolo 4 che concludono la seconda parte della ricerca. Se il soggetto libero di Foucault è implicato, in quanto tale, nelle relazioni di potere – egli governa e conduce la propria vita divenendo, in tal modo, la base per la conduzione e il governo della vita altrui – Agamben, al contrario, cerca di pensare una disattivazione delle relazioni ontologico-politiche che possa aprire l'accesso a una zona ingovernabile e inoperosa, sottratta alla dialettica fra potere costituente e potere costituito, soggettivazione e governo. Una zona dell'etica sottratta dunque ai rapporti strategici che coincide con la creazione di una *forma-di-vita*, una vita inseparabile dalla sua forma. La struttura originaria che fonda la macchina bio-ontologico politica dell'Occidente consiste in una *exceptio*, in una divisione ed esclusione/inclusione della *zoè* o di una specifica determinazione di essa (la vita nutritiva) che consente alla vita di acquistare un carattere politico di cui prima era sprovvista. Se la vita, che non è in se stessa politica, deve essere separata ed esclusa a presupposto negativo della politica, con il termine *forma-di-vita* Agamben si riferisce a una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare e mantenere disgiunta qualcosa come una nuda vita. Per far coincidere in ogni punto *zoè* e *bios* in una vita inseparabile dalla sua forma, sarà necessario «neutralizzare il dispositivo bipolare *zoè/bios*» e «rendere inoperosi tanto il *bios* che la *zoè*, perché la forma-di-vita possa apparire come il *tertium* che diventerà pensabile soltanto a partire da questa inoperosità, da questo coincidere – cioè cadere insieme – di *bios* e *zoè*»²⁵. A partire dalla prima formulazione del concetto elaborata nel saggio *Forme-de-*

²⁴ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 347.

²⁵ *Ivi*, p. 287.

vie del 1993²⁶, si mostrerà il rapporto tra forma-di-vita, pensiero e potenza e si metterà in luce come ne *L'uso dei corpi* il concetto divenga per Agamben la «guida» e il «centro unitario» di una teoria della potenza destituente. In tal senso verranno discussi tre momenti di riflessione che Agamben conduce, nel libro in questione, muovendo dal pensiero di Plotino e di Vittorino. Il primo di essi si radica nel concetto di contemplazione vivente e nella bio-ontologia plotiniana e definisce, attraverso le riflessioni di Vittorino, la vita come una *forma che si genera vivendo*; il secondo, a partire da questa nozione di vita, concerne il tentativo di formulare, all'interno di un'«ontologia modale», il concetto di forma-di-vita non come essere ma come modo di essere e il terzo descrive, a partire da una formula plotiniana, la forma-di-vita come un singolarissimo «bando di sé presso sé», un «esilio di un solo presso un solo».

III Questa peculiare formulazione della forma-di-vita come «esilio di un solo presso un solo», che sembra fondarsi su una ripresa e un'assunzione (pur rovesciata) della forma del bando sovrano («bando di sé presso sé»), di quella figura che, cioè, opera al cuore della stessa macchina ontologico-bio-politica, offre un punto di osservazione privilegiato per riflettere sulla natura destituente della forma-di-vita e, quindi, sul suo rapporto con la potenza destituente. Nella terza parte della ricerca, partendo da questa singolare figura, si mostrerà come in essa riposi un'aporetica salvazione delle forme destituite che condensa in sé l'intera cifra del messianismo agambeniano che di fatto investe, al di là dei tratti specifici dell'«esilio di un solo presso un solo», la formulazione generica di forma-di-vita come vita inseparabile dalla sua forma. Se la forma-di-vita, seguendo il dettato paolino, *depone senza abolire* e la potenza destituente è una potenza che rende inoperose le relazioni ontologico-politiche senza mai negarle, il messianismo di Agamben sembra, in fin dei conti, lasciare intatta la macchina ontologico-politica e, di conseguenza, le categorie e le forme dell'esistente. Da qui la possibilità di pensare un superamento di questa prospettiva attraverso una strategia radicalmente destituente che al dettato paolino del deporre senza abolire sostituisca una radicale disattivazione e nullificazione della macchina. Questa

²⁶ Agamben G., *Forme-de-vie*, in «Futur antérieur», 15, janvier 1993.

prospettiva parte dal nodo, decisivo, del ricongiungimento in una forma-di-vita dei termini deposti nel dispositivo bipolare *zoè/bios*. In tal senso, alla forma-di-vita di Agamben, che salva e ricongiunge le forme ormai deposte e sottratte al dispositivo e alla relazione, si opporrà un'idea di radicale abolizione delle relazioni ontologico-politiche, di un puro *lasciar cadere* le forme. Prendendo nettamente le distanze dal concetto batailleano di «informe» e memori del perentorio monito che proprio a Bataille e al gruppo di *Acéphale* Benjamin aveva rivolto («*Vous travaillez pour le fascisme!*»), si tenterà di enucleare qualcosa come una «*forma|di|vita*», una figura della vita che, superando il nodo della deposizione senza abolizione, non sarà più ricongiungibile a nessuna forma.

Se nella *forma-di-vita* i trattini orizzontali che legano i termini nel sintagma agambeniano vogliono mettere in evidenza l'inseparabilità della vita ricongiunta alla sua forma – laddove il sintagma *forma di vita*, privo dei trattini si riferisce, invece, a una vita separata dalla sua forma – con *forma|di|vita* verrà indicata una vita non ricongiungibile a nessuna forma, come evidenziato dalle barre verticali che separano le parole «forma» e «vita».

Nel primo capitolo si mostrerà come Agamben, nell'«Epilogo» de *L'uso dei corpi*, avesse trasferito i tratti del *thigēin*, del «contatto» nel senso di Colli, al concetto di potenza destituente, la cui prestazione fondamentale veniva qui precisata nella facoltà di «deporre ogni volta le relazioni ontologico-politiche per far apparire fra i loro elementi un contatto»²⁷. Nella forma-di-vita, la cui prossimità con il concetto di potenza destituente rasenta, nelle pagine dell'«Epilogo», la sovrapposizione delle nozioni, *bios* e *zoè*, fino a quel momento esclusi/inclusi nell'eccezione, che li teneva legati nel dispositivo bipolare *zoè/bios*, proprio in quanto a contatto, coincidono e «cadono insieme». Ne consegue che «la costituzione di una forma-di-vita» come ricongiungimento di *zoè* e *bios*, coincide «integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa si trova gettata»²⁸. Il ricongiungimento dei termini è dunque possibile a patto di «neutralizzare il dispositivo bipolare *zoè/bios*»²⁹ e

²⁷ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 344.

²⁸ *Ivi*, p. 350

²⁹ *Ivi*, p. 287.

culmina nella creazione di una vita dove *zoè* e *bios* sono inseparabili. In tal senso, nella parte finale di *Homo sacer I*, Agamben parlava di un *bios* che è soltanto la sua *zoè*: «occorrerà», egli scriveva in quell'occasione, «fare dello stesso corpo biopolitico, della nuda vita stessa il luogo in cui si costituisce e s'insedia una forma di vita tutta versata nella nuda vita, un *bios* che è solo la sua *zoè*»³⁰. La forma-di-vita come «esilio di un solo presso un solo» fa emergere con evidenza alcuni aspetti problematici che concernono in generale il concetto di forma-di-vita come *vita inseparabile dalla sua forma*. Il «bando di sé presso sé» («esilio di un solo presso un solo»), che nella prospettiva di Agamben rappresenta un rovesciamento del bando sovrano, sembra infatti fondarsi sulla ri-assunzione della struttura del bando stesso e quindi sulla ripresa di una forma della macchina ontologico-politica che si intendeva destituire/disattivare/deporre. A ben vedere l'«esilio di un solo presso» non è che una forma particolare di questa ripresa/riarticolazione delle forme deposte in quanto la conservazione dei termini destituiti e la loro costituzione secondo una nuova articolazione è un carattere generale, insito nella forma-di-vita. La forma-di-vita si costituisce, in ultima analisi, come una ripresa, non priva di aporie, di termini la cui esistenza era, prima della deposizione, conseguenza del dispositivo deposto. Se il dispositivo *zoè/bios* funziona attraverso l'eccezione della *zoè* o di una parte di essa a fondamento della vita politicamente qualificata – il *bios* – allora la *zoè* è una forma che sussiste soltanto finché il dispositivo di eccezione sussiste, finché vige, cioè, la sua relazione con il *bios*. Ma se la relazione tra *bios* e *zoè* viene sciolta e i due termini sono a contatto e cadono, nel senso che coincidono entrando in una soglia di indiscernibilità, né forma né ricongiungimento dovrebbero essere più possibili. Da questo punto di vista, la creazione di una forma-di-vita si fonda sul mantenimento di forme che dovrebbero cadere proprio nel momento in cui diventavano ricongiungibili in una *forma-di-vita*, di forme, cioè, sottratte al dispositivo bipolare che le legava insieme e che proprio la forma-di-vita, nel suo crearsi destituisce. Una seconda aporia che emergerà nel capitolo è quella relativa alla soglia di indiscernibilità. Per Agamben, il coincidere di *zoè* e *bios* nella

³⁰ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 210.

forma-di-vita consente il raggiungimento della stessa soglia di indiscernibilità che è al centro della macchina ontologico-politica. Raggiungere e «tenersi» in questa soglia determina, per Agamben, la disattivazione della macchina³¹. La ripresa e il mantenimento di forme semplicemente deposte e non abolite che concerne la costituzione della forma-di-vita, in tal senso, produce un'indiscernibilità che ricade subito nella discernibilità degli elementi che vengono prelevati come tali e che riappaiono ricomposti nella forma-di-vita. Emerge qui un'indiscernibilità ambigua che, coincidendo con quella che la macchina incessantemente produce, rischia di rimanere tutta interna alla macchina stessa. Agamben, in altre parole, propone di superare l'indiscernibilità rimanendo *nella stessa* indiscernibilità della macchina, quella che, incessantemente, tutto confonde e tutto rende indistinguibile, ma che, proprio perciò, indefinitamente governa. In tal senso, nel capitolo in questione si tenterà di ipotizzare un'indiscernibilità radicale che nullifichi le forme e non consenta alcuna ripresa di forme e categorie ontologico-politiche, una «indiscernibilità pura» dove le forme deposte coincidono e cadono. La disattivazione della macchina non potrà darsi con un mantenimento delle sue forme in altra forma, né pensandone un nuovo uso, ma attraverso un'abolizione che semplicemente lasci le forme al *lasciar cadere*. In questo contesto emergerà l'idea di una *forma|di|vita*, una vita *non più ricongiungibile a nessuna forma*. Ciò comporterà un'assunzione radicale della caduta degli elementi a contatto, nel senso che essi non ritorneranno più ad articolarsi entro le forme ontologico-politiche destituite, nemmeno in senso rovesciato, aprendo, in tal modo, a quella che abbiamo chiamato una «pura indiscernibilità». In questo senso, la *forma|di|vita* coincide con un *lasciar cadere* le forme. L'analisi condotta in questo capitolo verrà ripresa e sviluppata più ampiamente nel corso delle riflessioni conclusive dove si rifletterà sul rapporto fra le aporie del concetto di forma-di-vita individuate, la potenza destituente e il messianismo di Agamben.

Nel secondo capitolo si chiarirà la prossimità terminologica del concetto di *forma|di|vita* e l'«informe» pensato da Bataille. In tal senso si mostrerà come alla

³¹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 304.

prossimità sul piano del significante – la cui scelta risponde all'esigenza di individuare un termine per un concetto in grado di superare la persistenza delle forme ontologico-politiche deposte – non corrisponde una prossimità di natura teorico-politica. In altre parole, nel *lasciar cadere* le forme deposte e rese inoperose, nella deposizione e nell'abolizione delle forme che abbiamo detto essere il tratto centrale della «*forma|di|vita*», non vi è spazio per la logica della sovranità e per la dimensione del sacrificio che concerne invece il pensiero batailleano e il suo concetto di «informe». Per mostrare ciò si rievocherà, pur in maniera sintetica, il percorso che ha condotto Agamben a una presa di distanza sempre più netta nei confronti del pensiero di Bataille. Risalire ai motivi di tale espunzione avrà un triplice scopo. In primo luogo consentirà di mostrare in modo chiaro come l'informità inerente alla *forma|di|vita* non sia affiancabile al concetto di informe pensato da Bataille e, in particolare, alla sua concezione della sovranità e a qualsivoglia tentazione sacrificale. In secondo luogo, essa consentirà di ancorare più saldamente il concetto di *forma|di|vita* alla prospettiva biopolitica di Agamben, nella misura in cui verrà ribadito che l'assunto teorico di partenza nell'elaborazione del concetto in questione sarà la nuda vita dell'*homo sacer*, una vita che è *assolutamente uccidibile e assolutamente insacrificabile* che Bataille scambia invece per il prestigio del corpo sacrificale. In terzo luogo, la critica agambeniana a Bataille permetterà di ritornare, una volta sgomberato il campo da possibili fraintendimenti, sulla questione centrale da cui nasce il concetto di *forma|di|vita* di-vita. Essa si gioca questa volta tutta sul terreno della teoria di Agamben e concerne l'insufficienza destituente, a nostro avviso, del ricongiungimento delle forme *de-poste* e sottratte alla relazione – che dovrebbero, proprio per questo, essere libere e indelitate – e che, invece, dopo la loro *deposizione*, vengono *ri-poste* in una nuova ricomposizione: la *costituzione* della forma-di-vita.

La prospettiva che emerge con la *forma|di|vita* prende dunque nettamente le distanze dal sacrificio batailleano e dalla logica della sovranità insita nell'informe e, pur partendo da una prospettiva apertamente agambeniana,

tenterà di superarla in un punto ben preciso e, però, decisivo: quello del ricongiungimento e della ricomposizione dei termini deposti in una forma-di-vita. Nel terzo capitolo, per formulare più compiutamente la definizione del concetto e mostrare perché la *forma|di|vita* non potrà iscriversi nella logica batailleana del sacrificio e della sovranità, si riprenderà la definizione di «informe» che Bataille redige all'interno del dizionario apparso all'interno del numero 7 di «Documents»³². Verrà così mostrato come il concetto batailleano si inserisca completamente all'interno di una logica sacrificale e sovrana e si rifletterà sugli aspetti ontologico-politici dell'«informe» come essere auto-escludentesi dall'ordine normativo del linguaggio (e, di conseguenza, dal campo giuridico-normativo). Aspetti discussi durante alcuni incontri con l'autore di un lavoro dottorale in corso di elaborazione presso l'Université Paris 8 dedicato al concetto di Bataille qui in questione³³. A partire da una critica delle posizioni dello studioso, che si collocano in una prospettiva radicalmente batailleana, si arriverà alla conclusione che quest'ultima non potrà essere un riferimento teorico se si vorrà pensare una reale liberazione della nuda vita dalla violenza del bando sovrano. Ciò perché il pensiero di Bataille rimane tutto interno alla dialettica della sovranità e alle pastoie del sacro e cade nell'imperdonabile errore di scambiare la nuda vita iscritta nella logica dell'eccezione – referente irrinunciabile della biopolitica – per il prestigio del corpo che si dà al sacrificio. Mantenendo impensato e dunque inalterato il legame biopolitico tra vita e sovranità, la prospettiva batailleana è inservibile sia per raggiungere una deposizione senza abolizione delle relazioni ontologico-politiche – prospettiva messianico-paolina che definisce l'intento agambeniano –, sia per riflettere su una deposizione, come quella sostenuta con il concetto di *forma|di|vita*, cui si accompagna un'abolizione, un puro *lasciar cadere* le forme destituite. In questo senso, all'informe batailleano come desiderio di abbandonare le forme attraverso il sacrificio dell'insacrificabile nuda vita, si oppone un informe, quello della *forma|di|vita*, che lungi dal darsi a partire da essa, appare soltanto nel momento della

³²Bataille G., 'Informe', in «Documents», 7, 1929, p. 382.

³³Tortorella A., *La conception de l'informe dans les romans de Bataille*, École doctorale Pratiques et théories du sens, Université Paris 8, Cotutèle: Università degli studi di Milano Statale, Dipartimento di filosofia. Directeurs: Christian Doumet, Gianfranco Mormino.

destituzione e abolizione delle forme e delle relazioni ontologico-politiche dove la nuda vita è implicata. La *forma|di|vita* appare, cioè, nel momento in cui la nuda vita scompare come tale: l'infirmità che essa raggiunge coincide con la sua radicale liberazione.

Nel quarto capitolo si sosterrà la tesi dell'inconcepibilità della vita in questione nella *forma|di|vita*. In tal senso si ripartirà dall'assunto che la *forma|di|vita*, sebbene radicata e generata a partire dal pensiero agambeniano, fa segno verso una potenza destituente che *depone e abolisce* le forme prodotte dalla macchina ontologico-politica, senza mai ricomporle in nessuna nuova forma. In tal senso, la *forma|di|vita* porta con sé un compimento gioioso che si dà con l'apparizione di una vita inoperosa e senza forma, con un nuovo uso della vita che, però, proprio perché radicalmente sottratto all'ontologia e alla politica occidentali, non potrà essere pensato attraverso lo stesso pensiero che le ha prodotte. Ne consegue che la *forma|di|vita come concetto* non potrà mai pensare fino in fondo la *forma|di|vita come vita*: esso si arresta e perde la sua forma all'apparire di quest'ultima. Ciò perché, appunto, la *forma|di|vita come concetto* è qualcosa che viene pensato entro quel pensiero o, che è lo stesso, in quel linguaggio, che consente la riproduzione della macchina ontologico-politica dalla sua fondazione greca ad oggi e, come tale, attraversato dalle scissioni e dalle articolazioni che si tratta di destituire. La *forma|di|vita come vita* libera e non ricongiungibile a nessuna forma non potrà darsi se non come deposizione e abolizione di tale macchina. All'apparire della *forma|di|vita*, dunque, nessun pensiero e nessuna lingua, per le ragioni esposte, potranno più pensarla. In questo senso, la *forma|di|vita come vita* sottratta a qualsiasi forma è *una vita assolutamente inconcepibile*. La *forma|di|vita come concetto* – in quanto concetto che, a differenza della *forma|di|vita come vita*, è esistente dentro la macchina – verrà sottoposto, suo malgrado, alla forma-giudizio. In questo senso sarà anch'esso, certamente, qualcosa di «inconcepibile». Ma non, tuttavia, nel significato di «impensabile», bensì in quello, decisamente diverso e meno lusinghiero, di «inammissibile» o «inaudito». In ciò la *forma|di|vita come concetto* sembra

possedere i caratteri di quelle schegge del tempo messianico che, secondo Benjamin, si celerebbero, nello stato attuale, in forme infami o spregevoli.

Parte prima

Genesi del concetto di potenza destituente

Sull'interruzione di questo ciclo, che si svolge nell'ambito delle forme mitiche del diritto, sulla destituzione, [Entsetzung] del diritto insieme ai poteri cui esso si appoggia (come questi ad esso), cioè in definitiva sulla destituzione della violenza statuale, si fonda una nuova epoca storica.

W. Benjamin, *Per la critica della violenza*

1. La nuda vita come prestazione fondamentale del potere sovrano

La nuda vita ha, nella politica occidentale, questo singolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini.

G. Agamben, *Homo sacer*

Il progetto «Homo sacer»³⁴, iniziato nel 1995 con la pubblicazione di *Homo sacer I*, rappresenta la più complessa ed estesa ricerca filosofica condotta da Giorgio Agamben, un pensatore le cui «proposte e sfide», come osservato in una recente introduzione alla sua ricerca, hanno «modificato e plasmato gran parte del dibattito contemporaneo e sono così diventate inaggirabili»³⁵. Nella parte conclusiva del volume citato, Agamben puntualizzava che il termine «nuda», nel sintagma «nuda vita», deve essere inteso come corrispondente al termine greco *haplos*, con il quale la filosofia prima indica l'essere puro.

La nuda vita, egli afferma, «è altrettanto indeterminata e impenetrabile dell'essere *haplos* e, come di quest'ultimo, così si potrebbe dire di essa che la ragione non

³⁴Di seguito i volumi che fanno parte del progetto «Homo sacer»: Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer. III*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; Agamben G., *Stato d'eccezione. Homo sacer II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Agamben G., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2007; Agamben G., *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3*, Laterza, Roma-Bari, 2008; Agamben G., *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo Sacer IV, 1*, Neri Pozza, Vicenza 2011; Agamben G., *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; Agamben G., *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014; Agamben G., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

Per un quadro della terminologia agambeniana si veda Murray A., White J., *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011. Per un'introduzione al pensiero di Agamben si veda Murray A., *Giorgio Agamben*, Routledge, London - New York 2010; Salzani C., *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova 2014; Clemens J., Heron N., Murray A., *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, University Press, Edinburgh 2008; De la Durantaye L., *Giorgio Agamben: a critical introduction*, University Press, Stanford 2009; Geulen E., *Giorgio Agamben zur Einführung*, Junius, Hamburg 2009.

³⁵Salzani C., *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 178. Agamben è stato considerato il maggiore esponente della *Italian Theory*. Si veda, a tal proposito, Gentili D., *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012 e Chiesa L. (a cura di), «Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities», XVI (3), 2011.

può pensarla se non nello stupore e nell'attonimento»³⁶. Agamben scorge nei concetti di nuda vita e di essere puro, nella loro indecifrabilità, i luoghi cardine da indagare per una comprensione profonda della politica occidentale e delle sue implicazioni con l'ontologia: «Eppure proprio questi concetti vuoti e indeterminati», scrive il filosofo,

sembrano custodire saldamente le chiavi del destino storico-politico dell'occidente; e, forse, solo se avremo saputo decifrare il significato politico dell'essere puro potremo venire a capo della nuda vita che esprime la nostra soggezione al potere politico, come, inversamente, solo se avremo compreso le implicazioni teoretiche della nuda vita potremo sciogliere l'enigma dell'ontologia³⁷.

Così come l'isolamento filosofico della sfera dell'essere puro rappresenta la prestazione fondamentale della metafisica, analogamente, l'isolamento della nuda vita rappresenta la prestazione fondamentale della politica occidentale. In un caso si trattava di isolare l'essere puro dai differenti significati di «essere», nell'altro si trattava di separare la nuda vita dalle diverse forme di vita concrete. Cosa contengono questi due concetti, si chiede Agamben, «perché tanto la metafisica che la politica occidentale trovino in essi e in essi soltanto il loro fondamento e il loro senso?»³⁸.

In *Homo sacer I* la ricerca del filosofo prendeva avvio dalla constatazione che nella cultura greca non esistesse un solo termine per intendere ciò che noi indichiamo con la parola *vita* ma vi fossero, invece, due parole semanticamente e morfologicamente ben distinte: *zoè* e *bios*. La prima indicava la vita naturale, il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi, mentre la seconda si riferiva ad una vita qualificata, ad una maniera di vivere propria ad un singolo o ad un gruppo. Così Agamben afferma che, quando Platone, nel *Filebo*, citava tre generi di vita e Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, distingueva fra vita contemplativa del filosofo (*bios theoreticos*), vita di piacere (*bios apolausticos*) e vita politica (*bios politicos*), «essi non avrebbero mai potuto servirsi del termine

³⁶ Agamben G., *Homo sacer*. cit, p. 203.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

zoè per il semplice fatto che per entrambi non era in questione in alcun modo la semplice vita naturale, ma una vita qualificata, un particolare modo di vita»³⁹.

Nella visione di Agamben, nel mondo classico la zoè, la vita naturale, è esclusa dalla *polis* in senso proprio e resta saldamente confinata, come mera vita riproduttiva, nell'ambito dell'*oîcos*. All'inizio della *Politica*, Aristotele distingue accuratamente il politico dall'*oiconómos* (il capo di un'impresa) e dal *despótes* (il capofamiglia), che si occupano della riproduzione della vita e della sua sussistenza⁴⁰. Ne *L'aperto. L'uomo e l'animale* Agamben aveva mostrato che, tuttavia, l'articolazione strategica del concetto di vita ha il suo *locus* in *De anima*⁴¹. Ne *L'uso dei corpi*, Agamben, richiamando le precedenti ricerche, ricorda come Aristotele, seguendo la sua consueta strategia, non definisce che cosa sia la vita ma, molto diversamente, la divide, isolando la *vita nutritiva* da i vari modi in cui il termine «vivere» si dice, «per poi riarticolarla in una serie di potenze o facoltà distinte e correlate (nutrizione, sensazione, pensiero)»⁴². Per Aristotele la potenza «nutritiva» (*threptikon*) o «anima nutritiva» (*treptikè psychè*) è quella «parte dell'anima di cui anche i vegetali partecipano»⁴³. Uno dei modi utilizzati per nominare il vivere viene dunque separato dagli altri in maniera tale da costituire il principio per attribuire la vita a un determinato essere.

Ciò che è stato separato e diviso (in questo caso, la vita nutritiva) è, precisamente ciò che permette di costruire l'unità della vita come articolazione gerarchica di una serie di facoltà e opposizioni funzionali, il cui significato ultimo è non solo psicologico, ma immediatamente politico⁴⁴.

Decisivo è quindi, secondo Agamben, che questo isolamento/divisione della vita nutritiva «abbia come tale immediatamente un significato politico». Perché la zoè possa costituirsi come *bios politikos*, essa deve essere divisa e una delle sue

³⁹ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 3.

⁴⁰ Per una prospettiva critica sulla biopolitica di Agamben fondata su una rilettura di Aristotele si veda Thumfart J., *Ist das Zoon Politikon ein Oxymoron? Zur Dekonstruktion des Begriffs von Biopolitik bei Giorgio Agamben auf der Grundlage einer Wiederlektüre des Aristoteles*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2008.

⁴¹ Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 21.

⁴² Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 255.

⁴³ Aristotele, *De anima*, 413a 20 sq.

⁴⁴ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 255-56.

articolazioni deve essere esclusa a fondamento della politica divenendo base negativa della *politeia*. Se nell'*Etica Nicomachea* Aristotele sostiene che l'uomo politico debba avere ben presente ciò che concerne l'anima e sapere che una parte di essa, la vita nutritiva, non partecipa della ragione e, non essendo realmente umana, rimane esclusa dalla felicità e dalla virtù, nei *Magna Moralia* il filosofo greco ribadisce, con maggiore enfasi, l'aspetto inerente alla felicità: «l'anima nutritiva non contribuisce alla felicità»⁴⁵.

Per Agamben, la struttura originaria della politica occidentale – ciò che fonda la macchina ontologico-biopolitica dell'Occidente dalla sua genesi greca in poi – consiste dunque in una *exceptio*, in «una divisione della vita, che, attraverso una serie di cesure e di soglie (*zoè/bios*, vita insufficiente/vita autarchica, famiglia/città) acquista un carattere politico di cui era all'inizio sprovvista»⁴⁶. Ma è proprio attraverso questo dispositivo⁴⁷ di divisione e di esclusione/inclusione che coinvolge la *zoè* o una specifica determinazione di essa, la vita nutritiva, che l'uomo diviene capace di una vita politica. La vita, che non è in se stessa politica, proprio perciò deve essere separata ed esclusa a presupposto negativo della politica. L'operazione di *ex-ceptio*, cioè, consiste in una esclusione inclusiva di questo impolitico che diviene, attraverso il gesto della sua esclusione, il fondamento (ciò che viene respinto a fondo) dello spazio della politica: la nuda

⁴⁵ Aristotele, *Magna Moralia*, 1185 a 35.

⁴⁶ Agamben G., *L'uso dei corpi*. cit., p. 259.

⁴⁷ Il concetto di *dispositivo* è ripreso da Foucault e, a sua volta, da Canguilhem. Esso si riferisce a una rete che si stabilisce fra discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche e morali. Il dispositivo, in quanto rete fra questi elementi, ha sempre una funzione strategica concreta e si colloca all'incrocio fra relazioni di potere relazioni di sapere. Foucault M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; Canguilhem G., *Le Normal et le Pathologique, augmenté de Nouvelles Réflexions concernant le normal et le pathologique*, PUF, Paris [1943] 1966; Canguilhem G., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1952. In *Che cos'è un dispositivo?* Agamben mostra come fra i dispositivi vadano inclusi anche tutta una serie di strumenti come la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computer, i telefoni cellulari che attraverso la loro operatività producono il soggetto. Qui Agamben sviluppa la relazione fra dispositivo e oikonomia teologica: «Il termine latino *dispositio*, da cui deriva il nostro termine "dispositivo", viene dunque ad assumere su di sé tutta la complessa sfera dell'*oikonomia* teologica. I "dispositivi" di cui parla Foucault sono in qualche modo connessi con questa eredità teologica, possono essere in qualche modo ricondotti alla frattura che divide e, insieme, articola in Dio essere e prassi, la natura o essenza e l'operazione attraverso cui egli amministra e governa il mondo delle creature. Il termine dispositivo nomina ciò in cui e attraverso cui si realizza una pura attività di governo senza alcun fondamento nell'essere. Per questo i dispositivi devono sempre implicare un processo di soggettivazione, devono, cioè, produrre il loro soggetto», Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006, pp. 18-19.

vita. Ed è proprio questa politicizzazione originaria del vivente che rende la vita capace di entrare a far parte della polis.

Ciò che chiamiamo politica è, cioè, innanzitutto, una speciale qualificazione della vita, attuata attraverso una serie di partizioni che passano nel corpo stesso della *zoè*. Ma questa qualificazione non ha altro contenuto che il puro fatto della cesura come tale⁴⁸.

Soglia di articolazione tra *zoè* e *bios*, la nuda vita è descrivibile dunque come una vita scissa e catturata nel dispositivo dell'eccezione sovrana, una vita che, sin dall'inizio della politica, è stata divisa e separata dalla sua forma, divenendo in tal modo pre-supposto del politico. È in questo senso che Agamben, nel saggio *Forma-di-vita*, può affermare che il termine «vita» è «il nudo presupposto comune che è sempre possibile isolare in ciascuna delle innumerevoli forme di vita»⁴⁹. Tale presupposto è ciò che viene definito, in termini benjaminiani, «nuda vita»⁵⁰. Non sarà possibile pensare realmente il concetto di vita, «se non sarà stata disattivata la macchina biopolitica che l'ha sempre già catturato al suo interno attraverso una serie di divisioni e di articolazioni»⁵¹. In questa prospettiva archeologica, Agamben riassume così, alla fine di *Homo Sacer I*, la sua tesi secondo cui *la politica occidentale è originariamente una biopolitica*, nel senso che «la prestazione fondamentale del potere sovrano è la produzione della nuda vita come elemento politico originale»⁵². Questa conclusione, notoriamente, viene maturata a partire da una correzione e, al contempo, da uno sviluppo, del pensiero di Michel Foucault. Alla fine della *Volontà di sapere*, facendo riferimento alla celeberrima definizione aristotelica di uomo come *politicòn zóon*, Foucault riassume il processo che ha visto, alle soglie dell'età moderna, la trasformazione della politica in una *biopolitica* attraverso un'*inclusione della vita*

⁴⁸ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 259.

⁴⁹ Agamben G., *Forma-di-vita*, in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 14, originariamente pubblicato come *Forme-de-vie*, in «Futur antérieur», 15, janvier 1993.

⁵⁰ Cfr. Benjamin W. [1921], *Zür Kritik der Gewalt*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, tr. it. *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di Solmi R., Einaudi, Torino [1962] 2014, p. 28. Sul rapporto genealogico fra la *bloßes Leben* benjaminiana e il concetto agambeniano di nuda vita si veda Salzani C., *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy*, in B. Moran, C. Salzani, *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, Bloomsbury Academic, 2015.

⁵¹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 259.

⁵² Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 202.

naturale all'interno dei meccanismi e dei calcoli del potere statale: «Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente e, inoltre, capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»⁵³. Già nel 1977, durante i corsi al Collège de France, il passaggio dallo «Stato territoriale» allo «Stato di popolazione» prefigurava il percorso che avrebbe portato Foucault a immaginare la trasformazione del potere sovrano in un vero e proprio «governo degli uomini» caratterizzato da un progressivo aumento di importanza della vita biologica e della salute della nazione. È su questo nuovo biopotere, osserva Agamben, che riposa lo sviluppo e il trionfo del capitalismo, in quanto esso ha permesso di attuare, attraverso una serie sempre più sofisticata di tecnologie politiche, quel controllo disciplinare della vita che ha modellato i «corpi docili» di cui il capitalismo necessitava⁵⁴.

È interessante notare come, sin dalla sua prima tappa – l'enucleazione del concetto di nuda vita – l'archeologia della politica agambeniana, pur affondando pienamente le sue radici nella biopolitica – segni un innegabile superamento della prospettiva foucauldiana. Agamben osserva come uno degli orientamenti costanti della ricerca di Foucault fosse stato l'abbandono dello studio tradizionale al problema del potere, l'abbandono, cioè, dei modelli giuridici e istituzionali che pongono al centro il problema della sovranità e della teoria dello stato, a favore di un'analisi dei modi concreti con cui il potere penetra nei corpi e nelle forme di vita. Ciò, afferma Agamben, appare evidente negli ultimi scritti, dove l'analisi del filosofo francese assume due direzioni distinguibili: da una parte lo studio delle *tecniche politiche* attraverso le quali lo Stato integra al suo interno la cura della vita e, dall'altro, quella delle *tecnologie del sé*, per mezzo delle quali si realizza il processo di soggettivazione «che porta l'individuo a vincolarsi alla propria identità e alla propria coscienza e, insieme, a un potere di controllo esterno»⁵⁵. Nella prospettiva di Agamben queste due direttive si diramano sin dall'inizio nel pensiero di Foucault pur intersecandosi in molteplici punti e

⁵³Foucault M., *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, tr. it *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 127.

⁵⁴Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 6.

⁵⁵*Ivi*, p. 8.

rimandando, comunque, ad un centro unitario. In tal senso, egli nota come, in uno degli ultimi scritti, lo stato occidentale moderno venga descritto come un'integrazione senza precedenti di tecniche di individualizzazione soggettive e procedure di totalizzazione oggettive, definendo un «doppio legame politico costituito dalla individuazione e dalla simultanea totalizzazione delle strutture del potere moderno»⁵⁶. Secondo Agamben «il punto in cui questi due aspetti del potere convergono è rimasto, tuttavia, singolarmente in ombra nella ricerca di Foucault»⁵⁷. Egli si interroga dunque sul significato del costante rifiuto foucauldiano all'analisi della questione del potere basata sui modelli giuridico-istituzionali:

Se Foucault contesta l'approccio tradizionale al problema del potere, basato esclusivamente su modelli giuridici («che cosa legittima il potere?») o su modelli istituzionali («che cos'è lo Stato?») [...] per costruire una analitica del potere che non prenda più per modello e per codice il diritto, dov'è, allora, nel corpo del potere, la zona d'indifferenza (o, almeno, il punto d'intersezione) in cui tecniche di individualizzazione e procedure totalizzanti si toccano? E, più in generale, vi è un centro unitario in cui il «doppio legame» politico trova la sua ragion d'essere?⁵⁸

A partire da questi interrogativi cruciali Agamben colloca la propria ricerca nel punto di intersezione tra modello giuridico-istituzionale e modello biopolitico del potere, in quanto i due piani di analisi, egli osserva, non possono essere separati: l'esclusione/inclusione della nuda vita a fondamento del politico, che rappresenta il nucleo originario e occulto del potere sovrano, non può essere concepita se non a partire da un mantenimento dei due piani teorici. Se, infatti, in una prospettiva biopolitica, lo stato moderno pone al centro dei suoi calcoli la vita biologica, esso non fa altro, in tal modo, che riportare alla luce un vincolo che era sempre stato esistente, sebbene mai svelato: «il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita». Lo Stato moderno, dunque, si ricollega, – in questo fedele ad una «tenace corrispondenza fra moderno e arcaico che è dato riscontrare negli ambiti più

⁵⁶Foucault M., *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, Paris 1994, p. 229-32.

⁵⁷Agamben. G., *Homo sacer*, cit., p. 8.

⁵⁸*Ivi*, p. 8.

diversi, col più immemoriale degli *arcana imperii*»⁵⁹. È in questa prospettiva che Agamben sostiene la necessità di rileggere la definizione aristotelica della polis in quanto opposizione tra vivere e vivere bene, tra *zen* e *eu zen*. In questa definizione, osserva Agamben, il vivere è implicato nel vivere bene, nella vita politicamente qualificata. Ciò che rimane ancora da esplorare in tale definizione, precisa Agamben, non sono certo i modi, lungamente esplorati, in cui si potrà articolare l'*eu zen* come fine, come *telos* del politico, «ma piuttosto, chiedersi perché la politica occidentale si costituisca innanzitutto attraverso una esclusione (che è nella stessa misura, un'implicazione) della nuda vita». «Qual è», si chiede Agamben, «il rapporto fra politica e vita, se questa si presenta come ciò che deve venire incluso attraverso un'esclusione?»⁶⁰. Ancora una volta bisognerà rintracciare nell'esclusione/inclusione della vita e dunque nel dispositivo dell'eccezione – struttura «consustanziale alla politica occidentale» – il meccanismo che regge larvatamente e pervicacemente tale rapporto. Come verrà spiegato nel prossimo capitolo, il medesimo rapporto di esclusione/inclusione, e dunque un analogo meccanismo di eccezione, è leggibile alla base del rapporto antropogenetico che articola insieme *phoné* e *logos*. Ma cosa precisamente viene separato/catturato nel dispositivo dell'eccezione? Cos'è, per Agamben, questa nuda vita separata dalla sua forma, o «vita sacra», su cui si fonderebbe la politica occidentale? Partendo da un'enigmatica figura del diritto romano arcaico, l'*homo sacer*, il filosofo definisce la nuda vita come una vita non sacrificabile e uccidibile senza commettere omicidio né sacrilegio. Tralasciando qui la discussione sull'ambivalenza del sacro ampiamente discussa riguardo questa figura⁶¹, l'aspetto cruciale che emerge, nell'analisi del filosofo, è la possibilità di rintracciare, nell'oscura figura giuridica dell'*homo sacer*, la chiave per accedere all'*arcanum imperii* della politica occidentale. A tal proposito, prima di entrare nel merito delle argomentazioni di Agamben e ripercorrere i tratti essenziali di una figura che sembra eccedere sia lo *ius divinum* che lo *ius humanum*, appare

⁵⁹ Agamben. G., *Homo sacer*, cit., p. 9.

⁶⁰ *Ivi*, p. 10.

⁶¹ *Ivi*, pp. 83-89.

opportuno richiamare l'assunto metodologico che riposa alla base di tutto il progetto «Homo sacer» e che qui emerge con particolare evidenza.

Per Agamben si tratta ogni volta di prelevare una trasfigurazione concettuale e paradigmatica che consenta di interpretare i fenomeni della vita politica moderna. In tal senso, i differenti oggetti presi in considerazione nel progetto «Homo sacer», hanno un carattere esemplare e paradigmatico⁶². La figura dell'*homo sacer*, ripresa dal diritto romano arcaico e utilizzata come modello per leggere fenomeni politici della modernità, si colloca precisamente entro questa ripresa paradigmatica. È proprio per questo che Agamben, prima di presentare tale figura riflette sullo statuto epistemologico dell'esempio e del paradigma⁶³.

Prima di discutere la ripresa paradigmatica che concerne la figura dell'*homo sacer* nel libro omonimo, è opportuno rilevare come essa fosse apparsa, insieme a quella della *nuda vita*, già nelle pagine conclusive de *Il linguaggio e la morte*. «Al centro del sacrificio» affermava Agamben nel testo in questione,

sta un *fare* determinato che, come tale, viene separato e colpito da esclusione, diventa *sacer* ed è, perciò stesso, investito da una serie di divieti e di prescrizioni rituali. Il fare interdetto, colpito da sacertà, non è, però, semplicemente escluso: piuttosto esso è, d'ora in poi, accessibile soltanto per certe persone e secondo regole determinate. In questo modo, esso fornisce alla società e alla sua infondata legislazione la finzione di un inizio: ciò che è escluso dalla comunità è, in realtà, ciò su cui si fonda l'intera vita della comunità ed è assunto da essa come un passato immemorabile e, tuttavia, memorabile⁶⁴.

⁶²Si pensi all'uso paradigmatico della figura dello *iustitium* in *Stato di eccezione*: «Poiché esso permette di osservare lo stato di eccezione nella sua forma paradigmatica, ce ne serviremo qui come di un modello in miniatura per tentare di sciogliere le aporie di cui la teoria moderna dello stato di eccezione non riesce a venire a capo». Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 55.

⁶³Agamben G., *Homo sacer*, cit., pp. 26-27; Si veda anche Agamben G., *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990; U. Rauff, *An interview with Giorgio Agamben*, «German Law Journal», 5/5, 2004, pp. 609-614, p. 610; R. Andreotti, F. De Melis, *Intervista a Giorgio Agamben su elezioni, democrazia e governamentalità*, «Il Manifesto», 18 marzo 2008. Sulle critiche mosse a questo metodo si veda: A. Galindo, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005, p. 141; R. Eaglestone, *On Giorgio Agamben's Holocaust*, «Paragraph», 25, 2002, pp. 52-67, pp. 64-65; E. N. Marion, *The Nazi genocide and the writing of the Holocaust aporia: Ethics and Remnants of Auschwitz*, «Modern Language Notes», 121, 2006, pp. 1009-1022, pp. 1020-1022.

⁶⁴Agamben G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, p. 131.

In *Homo sacer I*, a partire dal riferimento alla definizione di *sacer mons* riportata da Festo nel suo trattato *Sul significato delle parole*⁶⁵, emerge la descrizione di un uomo giudicato colpevole per un delitto che però non sarà lecito sacrificare agli dei e che sarà uccidibile senza che il suo assassino possa essere accusato di omicidio. Agamben nota come alcuni autori si siano soffermati sull'analisi del *divieto di sacrificio* mentre altri si siano concentrati sull'*impunità dell'uccisione*, senza riuscire, tuttavia, a spiegare in modo convincente la compresenza dei due tratti che definisce in modo specifico la sacertà dell'*homo sacer*⁶⁶. Le difficoltà riscontrate in entrambi i casi, conclude Agamben, testimoniano il fatto che la *sacratio* rappresenta, sia nello *ius divinum* sia nello *ius humanum* un concetto limite dell'ordinamento sociale romano:

se l'*homo sacer* era impuro (Fowler: *tabù*) o proprietà degli dèi (Kerényi), perché allora chiunque poteva ucciderlo senza contaminarsi o commettere sacrilegio? E se, d'altro canto, egli era in realtà la vittima di un sacrificio arcaico o un condannato a morte, perché non era *fas* metterlo a morte nelle forme prescritte? Che cos'è, allora, la vita dell'*homo sacer*; se essa si situa all'incrocio di una uccidibilità e di una insacrificabilità, al di fuori tanto del diritto umano che di quello divino?⁶⁷

Invece di interpretare il concetto limite di sacertà entro lo *ius divinum* e lo *ius humanum* e di perpetuare le fuorvianti prospettive influenzate dal *mitologema*

⁶⁵Di seguito si riporta il lemma di Festo : «At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur 'si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit'. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet» (Uomo sacro è, però, colui che il popolo ha giudicato per un delitto; e non è lecito sacrificarlo, ma chi lo uccide, non sarà condannato per omicidio; infatti nella prima legge tribunicia si avverte che "se qualcuno ucciderà colui che per plebiscito è sacro, non sarà considerato omicida". Di qui viene che un uomo malvagio o impuro suole essere chiamato sacro)». Agamben, G., *Homo sacer*, cit. p. 79.

⁶⁶Agamben osserva che, accanto alla perplessità degli autori antichi come Macrobio, è possibile rilevare difficoltà non minori nei tentativi di spiegazione proposte dai contemporanei: «il campo è diviso fra coloro (come Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson) che vedono nella *sacratio* il residuo indebolito e secolarizzato di una fase arcaica in cui il diritto religioso e quello penale non erano ancora distinti e la condanna a morte si presentava come un sacrificio alla divinità e quanti (come Kerényi e Fowler) scorgono in essa una figura archetipica del sacro, la consacrazione agli dèi inferi, analoga, nella sua ambiguità, alla nozione etnologica di *tabù*: augusto e maledetto, degno di venerazione e suscitante orrore. Se i primi riescono a dar ragione dell'*impune occidi* (come fa, ad esempio, Mommsen, nei termini di un'esecuzione popolare o vicaria di una condanna a morte), essi non possono, però, spiegare in modo convincente il divieto di sacrificio; inversamente, nella prospettiva dei secondi, se il *neque as est eum immolari* risulta comprensibile, non si capisce, però, in alcun modo perché l'*homo sacer* possa essere ucciso da chiunque senza macchiarsi di sacrilegio», Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 80.

⁶⁷Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 82.

dell'*ambivalenza originaria del sacro* che, fondato sulla nozione etnologica di tabù, avrebbe compromesso le ricerche di Bataille sulla sovranità e persino il *Vocabulaire des institutions indo-européennes* di Benveniste – Agamben propone una lettura che consente di rintracciare nella *sacratio* una figura del tutto autonoma che consente di fare luce su una struttura politica originaria «che precede la distinzione fra sacro e profano, fra religioso e giuridico»⁶⁸.

La *sacratio*, osserva il filosofo, configura una singolare forma di *doppia eccezione*: l'impunità dell'uccisione rappresenta un'eccezione dallo *ius humanum* in quanto sospende l'applicazione della legge sull'omicidio attribuita a Numa; il divieto di immolare l'*homo sacer* si presenta come una seconda eccezione, questa volta dallo *ius divinum* e da ogni forma di uccisione rituale. In particolare, Agamben mostra come anche le forme più antiche di esecuzione capitale di cui si abbia notizia, come la *poena cullei*, siano, in realtà, riti di purificazione e non pene di morte nel senso moderno. In tal senso, il divieto di sacrificio indicato da Festo con *neque fas est eum immolari* andrebbe letto, secondo Agamben, come una specificazione finalizzata a distinguere il divieto di immolare l'*homo sacer* dalle purificazioni rituali⁶⁹. In tal modo la *sacratio* rappresenterebbe un'eccezione alle uccisioni rituali e quindi allo *ius divinum*. Se, ancora, osserva Agamben, è possibile, seguendo Fowler, affermare che la *consecratio* sancisce il passaggio da un oggetto dallo *ius humanum* a quello *divinum*, «nel caso dell'*homo sacer* una persona è semplicemente posta al di fuori della giurisdizione umana senza trapassare in quella divina»⁷⁰. L'*homo sacer*, quindi, si sottrae sia dalla sfera del divino che quella del profano, e inerisce un uomo che appare catturato in una doppia esclusione ed esposto alla sua violenza:

Questa violenza – l'uccisione insanzionabile che chiunque può commettere nei suoi confronti – non è classificabile né come sacrificio né come omicidio, né come esecuzione di una condanna né come sacrilegio. Sottraendosi alle forme sancite del diritto umano e di quello divino, essa apre una sfera dell'agire

⁶⁸Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 82.

⁶⁹Ivi, p. 90.

⁷⁰Ivi, p. 91.

umano che non è quella del *sacrum facere* né quella dell'azione profana⁷¹.

Agamben scorge «più che una semplice analogia con la struttura dell'eccezione sovrana» nella struttura topologica della *sacratio*. In questo caso una doppia eccezione che realizza una duplice esclusione e una duplice cattura:

Come, infatti, nell'eccezione sovrana, la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso, *così l'homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. *La vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra.*⁷²

Riconsegnato ad un luogo autonomo, al di là del diritto penale e del sacrificio dello *ius divinum*, Agamben avanza dunque un'ipotesi decisiva nella sua riflessione, indicando nell'*homo sacer* una figura originaria della vita catturata nell'eccezione sovrana, una figura «che conserverebbe la memoria dell'esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica»⁷³. Come nel caso della *sacratio* dunque, lo spazio politico della sovranità si sarebbe costituito secondo la struttura topologica della doppia eccezione «come un'escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano», come una zona di indistinzione tra sacrificio e omicidio. «Sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera». Ciò che rimane incluso/escluso nell'eccezione è quindi una vita uccidibile e insacrificabile, la cui sacertà è la forma originaria dell'implicazione della nuda vita nel potere politico-giuridico. In definitiva, la vita «uccidibile e insacrificabile dell'*homo sacer*» coincide con quella figura «in cui la vita umana è inclusa nell'ordinamento unicamente nella forma della sua esclusione (cioè della sua assoluta uccidibilità)»⁷⁴.

⁷¹ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 91-92.

⁷² *Ivi*, p. 91.

⁷³ *Ivi*, p. 92.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 11-12. Per una critica dell'utilizzo che Agamben fa di questa figura si veda Norris A., *The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's Homo Sacer*, in Norris A. (a cura di), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, 2005, pp. 262-283.

In questa prospettiva, Agamben coglie il paradosso di coloro che vorrebbero oggi far valere la sacertà della vita contro il potere sovrano in quanto «diritto umano in ogni senso fondamentale», senza considerare che tale sacertà racchiude, originariamente, «la soggezione della vita a un potere di morte, la sua irreparabile esposizione nella relazione di abbandono»⁷⁵. Se si assume che l'*homo sacer* rappresenti il primo paradigma dello spazio politico dell'occidente, né l'inclusione della *zoè* nella polis, fatto originario e antichissimo, né l'inclusione della vita nei calcoli e nelle previsioni del potere statale rappresentano l'aspetto decisivo della politica moderna. In questo senso, afferma Agamben, la tesi foucauldiana «dovrà, allora, essere corretta o, quanto meno, integrata»⁷⁶. Il tratto decisivo che caratterizza la politica moderna, secondo il filosofo, va invece ricercato nell'evidenza che mentre il processo per cui l'eccezione diventa ovunque la regola, «lo spazio della nuda vita, situato in origine al margine dell'ordinamento, viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico, e esclusione e inclusione, esterno e interno, *bios* e *zoè*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile indistinzione»⁷⁷. In questo contesto, scrive Agamben,

lo stato di eccezione, in cui la nuda vita era, insieme, esclusa e catturata dall'ordinamento, costituiva, in verità, nella sua separatezza, il fondamento nascosto su cui riposava l'intero sistema politico; quando i suoi confini sfumano e s'indeterminano, la nuda vita che vi abitava si libera nella città e diventa insieme il soggetto e l'oggetto dell'ordinamento politico e dei suoi conflitti, il luogo unico tanto dell'organizzazione del potere statale che dell'emancipazione da esso⁷⁸.

La nascita delle democrazie, in quest'ottica, appare attraverso l'intersezione di due movimenti: accanto al processo disciplinare tramite il quale il potere statale ha fatto dell'uomo, in quanto vivente, il suo *oggetto* specifico, sopravviene un altro processo nel quale l'uomo diviene *soggetto* del potere politico. «Questi processi, per molti versi opposti e (almeno in apparenza) in conflitto acerbo fra

⁷⁵ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 93.

⁷⁶ *Ivi*, p. 12.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

loro, convergono però nel fatto che in entrambi è in questione la nuda vita del cittadino, il nuovo corpo biopolitico dell'umanità⁷⁹. Se, per Agamben, qualcosa caratterizza la democrazia moderna rispetto a quella classica è il fatto che essa si dà, fin dall'inizio, «come una rivendicazione e una liberazione della *zoè*». Cercando di «trovare, per così dire, il *bios* della *zoè*, la democrazia moderna sembra, cioè, cercare una forma di vita in una nuda vita che, per definizione, non potrà mai ricongiungersi alla sua forma, se non al di fuori del dispositivo dell'eccezione che fonda la politica e che è alla base, ovviamente, anche degli stati democratici o delle «società post-democratiche spettacolari», riprendendo l'espressione debordiana usata da Agamben. Lo statuto aporetico che concerne le democrazie moderne risiede precisamente «nel voler giocare la libertà e la felicità degli uomini nel luogo stesso – la “nuda vita” – che segnava il loro asservimento». Ciò che sembra essere stato ignorato, lungo il percorso antagonistico che conduce ai diritti e alle libertà formali è che, dietro questo processo per la democrazia, si cela «ancora una volta, il corpo dell'uomo sacro col suo doppio sovrano, la sua vita insacrificabile e, però, uccidibile»⁸⁰. Non sarà certo attraverso la richiesta e l'ottenimento di nuovi diritti, o reclamando maggiore democrazia, sembra suggerire Agamben, che si potrà profanare e interrompere questo doppio vincolo originario. Se Agamben ritornerà sull'argomento nel capitolo 2 della terza parte di *Homo sacer I*⁸¹, già alcuni anni prima, nella *Comunità che viene*, riflettendo sul maggio cinese e sul rapporto tra stato e identità, egli scriveva:

Un essere che fosse radicalmente privo di ogni identità rappresentabile sarebbe per lo stato assolutamente irrilevante. È quanto, nella nostra cultura, il dogma ipocrita della sacralità della nuda vita e le vacue dichiarazioni sui diritti dell'uomo hanno il compito di nascondere. *Sacro* qui non può avere altro senso che quello che il termine ha nel diritto romano: *sacer* è colui *che* è stato escluso dal mondo degli uomini e che, pur non

⁷⁹ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p.13.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, pp. 139-149.

potendo essere sacrificato, è lecito uccidere senza commettere omicidio⁸².

Per questo motivo, tornando ora a *Homo sacer I*, decisivo è, se si intende immaginare una politica non fondata sull'eccezione, partire senza riserve, da questa consapevolezza. «Prendere coscienza di questa aporia», scrive Agamben, «non significa svalutare le conquiste e i travagli della democrazia», ma molto diversamente,

provarsi una volta per tutte a comprendere perché, nel momento stesso in cui sembrava aver definitivamente trionfato dei suoi avversari e raggiunto il suo apogeo, essa si è rivelata inaspettatamente incapace di salvare da una rovina senza precedenti quella *zoè* alla cui liberazione e alla cui felicità aveva dedicato tutti i suoi sforzi⁸³.

Se si vuole pensare una dimensione radicalmente diversa della vita e della politica, la nuda vita dovrà essere liberata, secondo Agamben, dalla separazione originaria che fonda la politica. Il concetto di vita, dunque, non potrà essere veramente pensato fino al momento in cui «non sarà stata disattivata la macchina biopolitica che l'ha sempre già catturato al suo interno attraverso una serie di divisioni e di articolazioni. Fin allora, la nuda vita peserà sulla politica occidentale come un oscuro e impenetrabile residuo sacrale»⁸⁴. Questa liberazione della nuda vita sarà possibile attraverso la creazione di una *forma-di-vita* che emergerà come ricongiungimento della vita alla sua forma e consentirà la destituzione dell'*arcanum imperii* su cui si fonda la politica occidentale. La *forma-di-vita*, infatti, come verrà spiegato più accuratamente nella seconda parte della presente ricerca, va intesa come una vita inseparabile dalla sua forma, come ricongiungimento della vita alla sua forma e, nei termini che Agamben userà ne *L'uso dei corpi*, come destituzione e *désœuvrement* delle molteplici forme di vita che riposano sulla nuda vita e dunque sull'eccezione che fonda la macchina

⁸² Agamben G., *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990, p. 59. Si veda, a tal proposito, anche l'articolo pubblicato nel giugno del 1993 su "Libération": Agamben G., *Au-delà des droits de l'homme*, "Libération", 9 et 10 juin 1993, ora come *Al di là dei diritti dell'uomo* in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 20-29.

⁸³ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 13.

⁸⁴ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 259.

ontologico-politica: «nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita»⁸⁵. Il non facile percorso che conduce alla creazione di una *forma-di-vita* e la conseguente liberazione della nuda vita, potrà prendere avvio precisamente nel momento in cui si assumeranno, come problemi ontologici e politici centrali, l'individuazione della struttura dell'eccezione come *arcanum imperii* della politica occidentale e i modi possibili della sua destituzione.

Poiché l'insufficienza della critica anarchica e marxiana dello Stato era precisamente di non aver neppure intravisto questa struttura e di aver così lasciato sbrigativamente da parte l'*arcanum imperii*, come se esso non avesse altra consistenza al di fuori dei simulacri e delle ideologie che erano stati allegati per giustificarlo. Ma con un nemico la cui struttura resta sconosciuta si finisce prima o poi con l'identificarsi, e la teoria dello Stato (e in particolare dello stato di eccezione, cioè la dittatura del proletariato come fase di transizione verso la società senza Stato) è appunto lo scoglio su cui le rivoluzioni del nostro secolo hanno fatto naufragio⁸⁶.

In questo senso, l'archeologia della politica al centro del progetto «Homo sacer» è, anzitutto, un'indagine che risale all'*archè* per esplorare le possibilità di disattivarla, di rintracciare un cammino *odologico*, una nuova via della politica:

Se l'ontologia è innanzitutto un'odologia, cioè la via che l'essere apre storicamente ogni volta verso se stesso, è l'esistenza oggi di qualcosa come una *odos* o una via che cercheremo di interrogare, chiedendoci se il sentiero che si è interrotto o perduto possa essere ripreso o non debba, invece, essere definitivamente abbandonato⁸⁷.

Il rapporto di questa *odos* con il concetto di potenza destituente, di una potenza, cioè, che non si risolva mai in un potere costituito, verranno discussi nel capitolo 6 e successivi. Nei capitoli che seguono si continuerà a mostrare in che modo Agamben individui, nella struttura dell'eccezione, il fondamento della politica occidentale tanto sul piano ontologico che su quello politico-giuridico.

⁸⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 350.

⁸⁶ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 16.

⁸⁷ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 154.

Prima di proseguire in questa direzione, tuttavia, è opportuno interrogarsi su questa idea di «fondamento» che attraversa tutta la filosofia agambeniana. Ne *L'uso dei corpi*, per spiegare la natura dell'eccezione, il filosofo cita la «dialettica del fondamento»⁸⁸. Questa nozione, come nota D'Alonzo, sembra fare riferimento ad un altro concetto che era stato formulato negli anni Settanta⁸⁹. In *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977), Agamben aveva infatti parlato di *frattura metafisica della presenza* per definire la maniera in cui l'Occidente è entrato in relazione con ciò che, ogni volta, ha definito come presente⁹⁰. Nella presenza, nel suo manifestarsi, Agamben scorge sempre qualcosa che rimane nascosto: il *fondamento* di ciò che appare è ciò che rimane celato e che ne è la condizione. Tale presupposto teorico orienterebbe il pensiero occidentale e il suo modo di relazionarsi al mondo. La dialettica del fondamento influenza in Agamben anche la concezione della storia: egli non solo considera inseparabili la storia della metafisica e la storia dell'Occidente ma concepisce entrambe come manifestazioni di quell'operazione teorica che è il concetto di fondamento. Come osservato da Laclau, conseguenza di ciò è una subordinazione della storia alla logica: il tempo, in questa prospettiva, appare infatti come una mera apparenza sotto cui si cela, larvatamente, la struttura logica, a-temporale e immutabile, che riposa nel concetto di fondamento⁹¹. Agamben definisce nichilismo l'epoca in cui il pensiero occidentale comprende che ciò che è nascosto è tale in quanto presupposto e, proprio per questo, inaccessibile. Un esempio di questa consapevolezza della negatività insita nel concetto di fondamento ci è dato dalla filosofia contemporanea che scorge nel linguaggio un presupposto negativotto la cui origine rimane inaccessibile⁹². È in questo senso che la nuda vita è quel fondamento negativo sul quale riposa la politica: pre-

⁸⁸ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 334.

⁸⁹ D'Alonzo J., *El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben*, «Revista Pléyade», 12, 2013, pp. 93-112; D'Alonzo J., *La filosofia politica di Giorgio Agamben. Concetti, metodi e problemi*, in «Filosofia italiana», 1, 2016.

⁹⁰ Agamben G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino [1977] 2011, pp. 160-161.

⁹¹ Laclau E., *Bare life or social indeterminacy?*, in Calarco M., DeCaroli S., *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford 2007, pp. 11-22, p. 11.

⁹² Agamben G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino [1978] 2010, pp. 55-59; Agamben G., *La parola e il sapere*, «Aut Aut», 1980, 179-180, pp. 155-166, pp. 162-167; Agamben G., *La cosa stessa*, in Agamben G., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza [1984] 2005, pp. 7-23; Agamben G., *La comunità che viene*, cit., pp. 59-60.

supposto irrinunciabile delle strategie biopolitiche del potere. Riconoscere la nuda vita come prestazione originaria del potere sovrano, individuare la struttura di questo fondamento, è la prima tappa per pensare la liberazione della vita.

Soltanto a partire dall'individuazione della struttura che riposa a fondamento della macchina ontologico-politico-giuridica dell'Occidente sarà possibile tentare di pensare una *odos*, una via d'uscita da essa, una sua disattivazione. Come si vedrà nel corso dei capitoli conclusivi della presente sezione, tale via d'uscita potrà essere pensata attraverso una potenza destituente: la nuda vita, la vita scissa e separata nella macchina ontologico-biopolitica, lascerà allora il posto a una forma-di-vita, una vita inseparabile dalla sua forma.

2. Il dispositivo ontologico e il carattere presupponente del linguaggio

L'ontologia, o filosofia prima, non è una innocua disciplina accademica, ma l'operazione in ogni senso fondamentale in cui si attua l'antropogenesi, il diventar umano del vivente. La metafisica è presa fin dall'inizio in questa strategia: essa concerne precisamente quel *metà* che compie e custodisce il superamento della *physis* animale in direzione della storia umana. Questo superamento non è un evento che si è compiuto una volta per tutte, ma un accadimento sempre in corso, che decide ogni volta e in ogni individuo dell'umano e dell'animale, della natura e della storia, della vita e della morte.

G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*.

Nelle pagine che chiudono *Stato di Eccezione* Agamben afferma che la nuda vita è un prodotto della macchina e non qualcosa che preesiste ad essa, così come il diritto non dimora nella natura né nella mente divina: «vita e diritto, anomia e *nomos*, *auctoritas* e *potestas* risultano dalla frattura di qualcosa a cui non abbiamo altro accesso che attraverso la finzione della loro articolazione e il

paziente lavoro che, smascherando questa finzione, separa ciò che si era preteso di unire»⁹³. Nel lungo farsi dell'archeologia della politica al centro del progetto «Homo Sacer» appare sempre più chiaro ad Agamben che la struttura di esclusione/inclusione, così come definita rispetto all'eccezione della nuda vita, dovesse avere un carattere decisamente più generale «in ogni ambito della struttura dell'*archè*, tanto nella tradizione giuridico-politica che nell'ontologia»⁹⁴. La struttura dell'eccezione, come già indicato nel capitolo precedente, presenta elementi ricorrenti: qualcosa viene diviso, escluso e rigettato a fondo, per essere poi riarticolato, divenendo in tal modo *archè* fondativa. Alla base dell'ontologia occidentale, in tal senso, riposa un dispositivo di scissione dell'essere riconducibile allo schema dell'eccezione già individuato nell'enucleazione del concetto di nuda vita:

Ciò vale per la vita, che, nelle parole di Aristotele, «si dice in molti modi» - vita vegetativa, vita sensitiva, vita intellettiva, la prima delle quali viene esclusa per fungere da fondamento alle altre -, ma anche per l'essere, che si dice ugualmente in molti modi, uno dei quali verrà separato come fondamento⁹⁵.

Nel presente capitolo si tenterà di mostrare in che modo, nella prospettiva del filosofo, il meccanismo dell'eccezione soggiaccia a fondamento del dispositivo ontologico aristotelico e dunque dell'ontologia occidentale. In particolare, si focalizzerà l'attenzione sull'implicazione onto-logica fra essere e linguaggio e sul potere presupponente di quest'ultimo, estendendo poi l'analisi al rapporto fra eccezione e linguaggio nel pensiero di Agamben.

Innanzitutto è opportuno sottolineare che per Agamben l'eccezione della nuda vita, evocata nel precedente capitolo e lo stato di eccezione che fonda la doppia macchina politico-giuridica dell'occidente di cui si parlerà nel prossimo, sono piani tutt'altro che scindibili fra loro e dalla struttura dell'eccezione a fondamento del dispositivo ontologico. Qui basti anticipare che nuda vita e

⁹³ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 112.

⁹⁴ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 334.

⁹⁵ *Ivi*, p. 154.

eccezione si implicano a vicenda: lo stato d'eccezione permanente quale punto estremo di approdo della politica occidentale, porta a compimento la separazione della vita e dell'essere che ha luogo nel dispositivo ontologico. L'ontologia, nel pensiero di Agamben, apre sempre l'orizzonte del sapere e dell'agire umano e quindi della politica. La posta in gioco nell'individuazione dell'*archè* dell'ontologia occidentale, infatti, non è una riflessione su un certo numero di formulazioni filosofiche caratterizzate da una originaria natura scissoria rispetto all'essere e alla vita e prive di ripercussioni sul destino dell'Occidente:

La filosofia prima [...] apre e definisce ogni volta lo spazio dell'agire e del sapere umano, di ciò che l'uomo può fare e di ciò che egli può conoscere e dire. L'ontologia è gravida del destino storico dell'Occidente non già perché all'essere competa un inspiegabile e metastorico potere magico, ma proprio al contrario, perché l'ontologia è il luogo originario dell'articolazione storica fra linguaggio e mondo, che conserva in sé la memoria dell'antropogenesi, del momento in cui si è prodotta quell'articolazione⁹⁶.

In tal senso, indagare la scissione ontologica originaria e i suoi mutamenti corrisponde ad indagare l'ontologia come un'area di possibilità, di accesso a differenti articolazioni fra linguaggio e mondo:

A ogni mutamento dell'ontologia, corrisponde pertanto un mutamento non già del «destino», ma del plesso di possibilità che l'articolazione fra linguaggio e mondo ha dischiuso come «storia» ai viventi della specie *Homo sapiens*⁹⁷.

È in questa prospettiva che Agamben, in *L'uso dei corpi*, a partire dal dispositivo di scissione che definisce la filosofia aristotelica, tenta di elaborare una vera e propria archeologia della filosofia prima «o, più precisamente, una genealogia del dispositivo ontologico che ha funzionato per due millenni come *a priori* storico dell'Occidente»⁹⁸. Egli individua tale dispositivo di divisione e di articolazione dell'essere, che si colloca «all'origine di ogni differenza

⁹⁶ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 151.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 154.

ontologica», all'interno delle *Categorie*. Come è noto, qui Aristotele distingue una *ousia*, essenza o entità, dalle *ousiai deuterai*, essenze seconde. L'*ousia* è «quella che non si dice di un soggetto né è un soggetto» e viene esemplificata tramite la singolarità, il nome proprio e la deissi (questo certo uomo, Socrate; questo certo cavallo). Le essenze seconde, invece, sono «quelle nelle cui specie le essenze dette prime sono presenti, e inoltre i generi di queste specie – ad esempio, ‘questo certo uomo’ appartiene alla specie ‘uomo’ e il genere di questa specie è ‘animale’»⁹⁹. Quale che sia la terminologia che di volta in volta viene ad articolare la divisione «nel corso della sua storia (essenza prima/essenza seconda, esistenza/essenza, *quod est/quid est*, *anitas/quidditas*, natura comune/supposito, *Dass sein/Was sein*, essere/ente)», osserva Agamben, «decisivo è che nella tradizione della filosofia occidentale, l'essere, come la vita, sarà interrogato sempre a partire dalla scissione che lo traversa»¹⁰⁰. Questa scissione, che sta alla base di quella «differenza ontologica» che nella visione di Heidegger fonda la metafisica occidentale, mostra ancora una volta, come l'eccezione sembri operare, larvamente, in ogni ambito della cultura¹⁰¹.

È interessante notare come, laddove Aristotele definisce l'*ousia* come «quella che non si dice di un soggetto né è un soggetto», il termine greco *hypokeimenon* venga frequentemente tradotto in latino con il termine “soggetto” (*sub-iectum*). La traduzione è quanto mai adeguata se si considera che il significato etimologico di *hypokeimenon*, è «ciò che giace sotto o al fondo». Senza soffermarsi sulle vicende e sulle peripezie che hanno condotto l'*hypokeimenon* a divenire il soggetto della filosofia moderna, Agamben mostra come, attraverso le traduzioni latine, il passo aristotelico sull'articolazione dell'essere abbia determinato, in maniera decisiva, il vocabolario della filosofia occidentale¹⁰².

Benché le *Categorie* vengano tradizionalmente rubricate fra le opere logiche di Aristotele, Agamben osserva come esse contengano tesi di natura senza dubbio ontologica. Non è un caso, del resto, se i commentatori antichi si interrogavano sull'oggetto del trattato chiedendosi se al centro di esso vi fossero le parole, le

⁹⁹ Aristotele, *Categorie*, 2 a 10-15.

¹⁰⁰ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 155.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 156.

¹⁰² *Ibidem*.

cose oppure i concetti. Agamben riporta l'esempio di Filopono che, nel prologo del suo commento scrive che secondo alcuni autori come Alessandro di Afrodisia l'oggetto delle *Categorie* fossero le sole parole, secondo altri, come Eustazio, le cose, e secondo Porfirio ed altri autori, solo i concetti. Nella visione di Filopono, ricorda ancora Agamben, più accettabile appare la tesi di Giamblico, secondo il quale l'oggetto del trattato sono le parole che significano le cose attraverso i concetti¹⁰³. Distinguere logica e ontologia nel trattato è quindi impresa ardua, in quanto Aristotele «tratta delle cose, degli enti, in quanto sono significati dal linguaggio, e del linguaggio in quanto si riferisce alle cose. La sua ontologia presuppone il fatto che, come egli non si stanca di ripetere, l'essere si dice (*to on legetai...*), è già sempre nel linguaggio»¹⁰⁴. L'essere, per Aristotele, è dunque sempre già dentro il linguaggio e il suo modo di esserci assume una forma specifica. Questa implicazione onto-logica fra essere e linguaggio, nella forma di una classificazione degli enti, si presenta infatti secondo la struttura della presupposizione:

Degli enti, alcuni sono detti di un soggetto [*kath' hypocheimenou*, lett.: «sulla presupposizione di un giacente sotto»], ma non sono in alcun soggetto [*en hypocheimenoi oudenì*], ad esempio «uomo» è detto sulla presupposizione [soggettivazione] di questo certo uomo, ma non è in alcun soggetto... Altri sono in un soggetto, ma non sono detti di nessun soggetto ...ad esempio, un certo sapere grammaticale è nel soggetto anima, ma non si dice di alcun soggetto...[...] ¹⁰⁵.

La distinzione fra dire di un soggetto ed essere in un soggetto, e quindi, in ultima istanza, tra dire ed essere, non riguarda tanto l'opposizione fra linguaggio ed essere o quella fra linguistico e non linguistico, quanto più propriamente la promiscuità tra significato esistitivo e significato predicativo del verbo *einai*:

La struttura della soggettivazione/presupposizione resta nei due casi la stessa: l'articolazione operata dal linguaggio pre-sup-pone sempre una relazione di predicazione (generale/particolare) o di

¹⁰³Filopono, *Philoponi in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit Adolfus Busse, Berolini, Reimer, 1898, pp.8-9, citato in Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 156-57.

¹⁰⁴Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 157.

¹⁰⁵Aristotele, *Categorie*, 1a 20 - 1b 5.

inerenza (sostanza/accidente) rispetto a un soggetto, un esistente che giace-sotto-e-al-fondo. *Legein*, «dire», significa in greco «raccolgere e articolare gli enti attraverso le parole»: ontologia.¹⁰⁶

È opportuno osservare con più attenzione il rapporto tra «essere» lessicale ed «essere» grammaticale. Nelle lingue indoeuropee, infatti, il verbo *essere* ha un doppio significato: il primo è lessicale ed esprime l'esistenza, l'esserci realmente, e il secondo ha invece una funzione logico-grammaticale: la copula. La promiscuità tra significati e funzioni linguistiche che, come afferma perentoriamente Benveniste, fra loro non hanno «alcun rapporto né di natura né di necessità»¹⁰⁷ è all'origine, nella visione di Agamben, «di molte aporie e difficoltà nella storia dell'ontologia occidentale, che si è costituita, per così dire, come una macchina doppia, volta a distinguere e, nello stesso tempo, ad articolare insieme in una gerarchia o in una coincidenza le due nozioni»¹⁰⁸.

Per comprendere pienamente il rapporto tra predicazione linguistica e soggettivazione nelle *Categorie* è necessario chiarire la struttura della presupposizione. In essa, infatti, «si articola l'intreccio di essere e linguaggio, ontologia e logica che costituisce la metafisica occidentale»¹⁰⁹. La riflessione condotta da Agamben prosegue in questa direzione attraverso l'analisi del seguente passo delle *Categorie* che riportiamo integralmente:

Da quanto detto risulta con chiarezza che delle cose che si dicono di un soggetto [*kath' hypokeimenou*, «sulla presupposizione di un giacente-sotto»], il nome e la definizione si predicano [*kategoreisthai*] anche del soggetto. Così «uomo» si dice sulla soggettivazione [sulla pre-sup-posizione] di questo certo uomo e il nome «uomo» si predica di esso; «uomo» infatti si predicherà di un certo uomo e la definizione dell'uomo si predicherà di un certo uomo. Questo certo uomo è, infatti, anche un uomo, e il nome e la definizione saranno predicati di un soggetto¹¹⁰.

¹⁰⁶ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 158.

¹⁰⁷ Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, Paris 1966, tr. it. *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 1971, p. 189.

¹⁰⁸ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 158-59.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 60.

¹¹⁰ Aristotele, *Categorie*, 2a 19-25.

La presupposizione di un *giacente sotto*, la soggettivazione dell'essere, appare con evidenza come parte inseparabile della predicazione linguistica e quindi della struttura stessa del linguaggio. Nelle *Categorie*, infatti, l'accusa (*kategorein*, osserva Agamben, significa in greco innanzitutto «accusare»), la chiamata in giudizio che il linguaggio rivolge all'essere lo soggettiva, lo pre-suppone nella forma singolare di un *hypokeimenon*, di un esistente che giace-sotto-e-al-fondo:

L'*ousia* prima è ciò che non si dice sulla presupposizione di un soggetto né è in un soggetto, perché è essa stessa il soggetto che è pre-sup-posto – in quanto puramente esistente – come ciò che giace sotto ogni predicazione¹¹¹.

La potenza specifica del linguaggio umano, afferma Agamben, è allora precisamente questa relazione presupponente. Non appena si dà linguaggio la cosa nominata viene pre-supposta in quanto non linguistico o irrelato con il quale il linguaggio stabilisce una relazione.

Questo potere presupponente è così forte, che noi immaginiamo il non linguistico come qualcosa di indicibile e di irrelato che cerchiamo in qualche modo di afferrare come tale, senza accorgerci che ciò che in questo modo cerchiamo di afferrare non è che l'ombra del linguaggio¹¹².

Ed è questo un punto decisivo, che Agamben ribadisce, pochi anni dopo, sia nel primo che nel quarto saggio di cui si compone *Che cos'è la filosofia?*:

Quando il pensiero cerca di afferrare l'incomprensibile e l'indicibile, esso cerca in verità di afferrare precisamente la struttura presupponente del linguaggio, la sua intenzionalità, il suo essere in relazione a qualcosa, che si suppone essere esistente al di fuori della relazione¹¹³.

Ciò che chiamiamo non-linguistico, l'indicibile, è «una categoria genuinamente e specialmente linguistica»: «essa è, la “categoria” per eccellenza – l'accusa, cioè la chiamata in causa operata dal linguaggio umano, che nessun vivente non

¹¹¹Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 159.

¹¹²*Ivi*, p. 159-160.

¹¹³Agamben G., *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016, p. 16.

parlante potrebbe mai concepire». La relazione onto-logica è dunque qualcosa di molto singolare se si considera che essa si dà tra un ente non linguistico presupposto dal linguaggio e il suo essere dentro il linguaggio: a ben guardare «irrelata è, come tale, innanzitutto la relazione linguistica»¹¹⁴. Chiamato in causa dal linguaggio, l'essere si scinde, originariamente, in un essere esistentivo (*ousia* prima) e in un essere predicativo (l'*ousia* seconda, che di esso si dice): «compito del pensiero sarà allora quello di ricomporre in unità ciò che il pensiero – il linguaggio – ha presupposto e diviso». Il termine «presupposizione» indica, cioè, il soggetto nel suo significato originale: ciò che, giacendo prima e al fondo, costituisce il «su-cui» (sul presupposto del quale) si dice e che non può, a sua volta, essere detto su qualcosa.

Il dispositivo ontologico-linguistico qui rapidamente tratteggiato deve catturare il vivente attraverso la soggettivazione, pre-supponendolo come ciò su cui si dice, come ciò che il linguaggio, avvenendo, presuppone e manda a fondo. «Nell'ontologia aristotelica» afferma Agamben, «l'*hypokeimenon*, il puro “che è”, nomina questo presupposto, l'esistenza singolare e imprevedibile che deve essere insieme esclusa e catturata nel dispositivo»¹¹⁵.

Appare chiaro che la struttura della presupposizione configura, ancora una volta, una vera e propria *ex-ceptio*: il linguaggio, avvenendo, esclude e separa da sé il non linguistico e, così facendo, lo include e lo cattura come ciò su cui esso si fonda e con cui è sempre già in relazione. È possibile, inoltre, che questa eccezione, questa «esclusione inclusiva del reale dal *logos* e nel *logos*», suggerisce Agamben, rappresenti la struttura originaria dell'evento di linguaggio e sia dunque «il meccanismo costitutivamente connesso all'evento che coincide con l'antropogenesi»¹¹⁶. Queste riflessioni, condotte ne *L'uso dei corpi*, richiamano precedenti ricerche nelle quali il filosofo rintraccia alcune caratteristiche in comune fra linguaggio e meccanismo d'eccezione. In tal senso, una prima proprietà del linguaggio o, per meglio dire, una rappresentazione di esso prodotta dalla linguistica, concerne la distinzione saussuriana fra *langue* e

¹¹⁴ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 160.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 172.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 334.

*parole*¹¹⁷. Se le lingue nel loro manifestarsi quotidiano si danno in maniera ambigua e multiforme, la linguistica ha dovuto isolarle entro un sistema ideale, omogeneo e ordinato – la *langue* – che riposa al di sotto del *caos* e dell'eterogenità dei singoli atti di *parole*. Tuttavia, nota Agamben, la *parole* è «l'istanza concreta del discorso», mentre la *langue* non è altro che una «costruzione della scienza a partire dalla parola»¹¹⁸ e, di conseguenza, i due termini non sono affatto omogenei fra loro né reali allo stesso modo. Se la linguistica ha creduto di poter dedurre la *parole* dalla *langue*, Agamben obietta che solo a partire dalla prima si può ricavare la seconda. Di conseguenza, la *langue* rappresenta, nella tradizione linguistica e logica, il celato fondamento da presupporre, ogni volta, ai singoli atti di *parole*.

Vi è però un'altra proprietà del linguaggio su cui si fonderebbe la distinzione *langue/parole*. Agamben scrive ne *La cosa stessa* che ogni denotazione espone e simultaneamente nasconde ciò di cui si parla. Egli chiama «cosa stessa» l'evento di linguaggio, sostenendo che ogni volta che si dice qualcosa su qualcosa si espone la cosa stessa. Mentre viene esposta, quest'ultima viene però oggettivata nell'enunciazione di una sua qualità: «la dicibilità stessa resta non detta in ciò che si dice di ciò su cui si dice». Ogni atto di parola, dunque, mostra l'evento di linguaggio e al contempo lo nasconde, denotando qualcosa. Ne consegue che «la presupposizione è la forma stessa della significazione linguistica»¹¹⁹. Ogni dire è sempre dire qualcosa-su-qualcosa e presupporre, senza parlarne, l'evento di linguaggio. Per spiegare lo stato d'eccezione di cui si parlerà nel prossimo capitolo, Agamben fa appello, nel saggio ad esso dedicato, alla prossimità di diritto e linguaggio:

¹¹⁷ A tal proposito si veda D'Alonzo J., *El origen de la nuda vida*, cit.; D'Alonzo J., *Filosofia del linguaggio e critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9, 2015, pp. 46-58; D'Alonzo J., *Quel che resta di Saussure. La critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben*, «Studi Filosofici», 38, 2015, pp. 241-264; Garofalo P., *Linguaggio e bio-politica nel dibattito italiano contemporaneo*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9, 2015, pp. 122-145; Oliva S., *Politics, Ontology, Language. Giorgio Agamben and the Presupposing Apparatus*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9, 2015, pp. 205-214; Salzani C., *Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9, 2015, pp. 268-280.

¹¹⁸ Agamben G., *La parola e il sapere*, «Aut Aut», 179-180, 1980, pp. 155-166, p. 157.

¹¹⁹ Agamben G., *La cosa stessa*, in Agamben G., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza [1984] 2005, pp. 7-23, p. 15.

Come gli elementi linguistici sussistono nella *langue* senza alcuna denotazione reale, che essi acquistano soltanto nel discorso in atto, così nello stato di eccezione la norma vige senza alcun riferimento alla realtà. Ma come è proprio attraverso la presupposizione di qualcosa come una lingua che l'attività linguistica concreta diventa intellegibile, così è attraverso la sospensione dell'applicazione nello stato di eccezione che la norma può riferirsi alla situazione normale. Si può dire in generale che non solo la lingua e il diritto, ma tutte le istituzioni sociali si sono formate attraverso un processo di desementizzazione e di sospensione della prassi concreta nel suo immediato riferimento al reale¹²⁰.

Anche in *Homo sacer I* Agamben mostra la prossimità tra la sfera del diritto e la sfera del linguaggio. La norma, in quanto generale, vale indipendentemente dal caso singolo. Come la parola acquista il potere di denotare un segmento di realtà in un'istanza di discorso in atto «solo in quanto essa ha senso anche nel proprio non-denotare (cioè, come *langue* distinta dalle *parole*: è il termine nella sua mera consistenza lessicale, indipendentemente dal suo impiego concreto nel discorso)», allo stesso modo la norma può riferirsi al caso singolo «solo perché, nell'eccezione sovrana, essa vige come pura potenza, nella sospensione di ogni riferimento attuale». In questo senso Agamben rintraccia un'ulteriore analogia fra linguaggio e diritto: se il primo presuppone il non-linguistico come ciò con cui esso deve mantenersi virtualmente in relazione per poterlo denotare nel discorso in atto, «così la legge presuppone il non-giuridico (per esempio, la mera violenza in quanto stato di natura) come ciò con cui essa si mantiene in rapporto potenziale nello stato di eccezione». Ne consegue che «l'eccezione sovrana (come zona d'indifferenza fra natura e diritto) è la presupposizione della referenza giuridica nella forma della sua sospensione». Agamben spinge poi all'estremo questa idea affermando che «la struttura particolare del diritto ha il suo fondamento in questa struttura presupponente del linguaggio umano»¹²¹. Tale struttura esprime il vincolo di esclusione inclusiva nel quale è catturata una cosa per il fatto di essere nominata, di essere, cioè, nel linguaggio: «dire è, in questo

¹²⁰ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., pp. 49-50.

¹²¹ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 26.

senso, sempre *ius dicere*»¹²². Seguendo questa prospettiva Agamben rintraccerà una forte analogia tra il linguaggio e ciò che egli chiama, come verrà mostrato nel capitolo 4, bando sovrano: «il linguaggio tiene l'uomo nel suo bando, perché, in quanto parlante, egli è già sempre entrato in esso senza poterne rendere conto». Tutto ciò che è presupposto al linguaggio come non-linguistico, come ineffabile, «è mantenuto in relazione con esso proprio in quanto ne viene escluso». Il linguaggio dunque, al pari del bando sovrano, «presuppone già sempre se stesso nella figura di un irrelato». Come «forma pura della relazione», il linguaggio come il bando sovrano presuppone sempre se stesso nella figura di un irrelato, e non è possibile entrare in relazione o uscire dalla relazione con ciò che appartiene alla forma stessa della relazione». Ciò, conclude Agamben, non significa che all'uomo sia precluso l'accesso al non-linguistico, ma «che egli non può mai raggiungerlo nella forma di un presupposto irrelato o ineffabile, bensì, piuttosto nel linguaggio stesso»¹²³. È in questa prospettiva che ne *L'uso dei corpi* Agamben può affermare quanto già riportato sopra e, cioè, che «il meccanismo dell'eccezione sia costitutivamente connesso all'evento di linguaggio che coincide con l'antropogenesi»¹²⁴. Anche qui, attraverso l'eccezione operata dalla presupposizione, il linguaggio getta al fondo, come presupposti che lo precedono, il non linguistico e il non umano, catturandoli a fondamento dell'umano e del linguistico in un movimento originario di inclusione/esclusione¹²⁵. L'antropogenesi, avverte Agamben, non è un evento che si è compiuto nel passato una volta per tutte ma un processo che non cessa di avvenire e nel quale «l'uomo è sempre in atto di divenire umano e di restare (o divenire) inumano»¹²⁶. In quest'ottica la filosofia prima rappresenta «la memoria e la ripetizione» dell'evento antropogenetico: «essa custodisce, in questo senso, l'*a priori* storico dell'*Homo sapiens* ed è a questo *a priori* storico che l'indagine archeologica cerca ogni volta di risalire»¹²⁷.

¹²² Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 26.

¹²³ *Ivi*, p. 58.

¹²⁴ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 334.

¹²⁵ *Ivi*, p. 172.

¹²⁶ *Ivi*, p. 151.

¹²⁷ *Ibidem*.

È proprio a partire dal concetto di «*a priori* storico» che sarà possibile chiarire la natura archeologica della ricerca di Agamben e il significato che egli affida all'espressione «archeologia filosofica»¹²⁸. Foucault, in un passo della prefazione a *Les mots et les choses*, parla di *a priori* storico per definire ciò che, in una data epoca storica, ha consentito la comparsa di determinati saperi e di determinate conoscenze¹²⁹. Agamben ritiene problematica l'espressione dal momento che essa mette insieme due elementi che sono, «almeno in apparenza», in contraddizione: «l'*a priori*, che implica una dimensione paradigmatica e trascendentale, e la storia, che si riferisce a una realtà eminentemente fattuale»¹³⁰. È probabile, afferma Agamben, che Foucault avesse ripreso il termine dall'*Origine della geometria* di Husserl, ma di certo non il concetto, perché se l'*historisches Apriori* di Husserl indicava qualcosa come un *a priori* universale della storia, in Foucault si fa riferimento invece a un sapere e a un tempo determinati. L'*a priori* in questione in *Les mots et les choses*, se non rimanda a una dimensione archetipica posta al di là della storia e rimane dunque immanente ad essa, consente di far emergere, tramite la sua formulazione contraddittoria, «il fatto che ogni ricerca storica si urta inevitabilmente a una disomogeneità costitutiva: quella fra l'insieme dei fatti e dei documenti su cui lavora e uno strato che possiamo definire archeologico»¹³¹. Esso, pur senza trascendere fatti e documenti, resta irriducibile a questi ultimi e ne consente la comprensione. Tale disomogeneità, nota Agamben, era già stata colta da Overbeck¹³² attraverso la distinzione, in ogni ricerca, fra preistoria (*Urgeschichte*) e storia (*Geschichte*), laddove preistoria non

¹²⁸ Agamben mutua il termine «archeologia» da *L'Archéologie du savoir* di Foucault su cui riflette già in *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

¹²⁹ Di seguito si riporta il passo della prefazione a *Les mots et les choses* cui Agamben fa riferimento: «Si tratta di mostrare quali modalità dell'ordine siano state riconosciute, poste, riferite allo spazio e al tempo, per formare il basamento positivo delle conoscenze dispiegate nella grammatica e nella filologia, nella storia naturale e nella biologia, nello studio delle ricchezze e nell'economia politica. È chiaro che un'analisi del genere non rientra nella storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d'ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale *a priori* storico e nell'elemento di quale positività idee poterono apparire, scienze costituirsi, esperienze riflettersi in filosofie, razionalità formarsi per, subito forse, disfarsi e svanire». Foucault M., *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», Paris, 1966, tr. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, pp. 11-12.

¹³⁰ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 152.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Agamben, nella terza parte di *Signatura rerum*, aveva già introdotto una nozione di passato che attingeva a piene mani al concetto di preistoria di Overbeck e a quello di frangia di ultra-storia di Dumézil.

si riferisce, nella visione dell'archeologo tedesco, a qualcosa di cronologicamente arcaico (*uralt*), bensì la storia del punto d'insorgenza (*Entstehungsgeschichte*), il punto in cui il ricercatore si trova a fare i conti con un fenomeno originario, un *Urphanomen* nel senso goethiano, e con «la tradizione che, mentre sembra trasmetterci il passato, incessantemente ne ricopre la sorgività e la rende inaccessibile». È a partire da queste premesse che Agamben definisce l'archeologia filosofica «come il tentativo di portare alla luce gli *a priori* storici che condizionano la storia dell'umanità e ne definiscono le epoche». In questo senso è possibile, inoltre, «costruire una gerarchia degli *a priori* storici, che risale nel tempo verso forme via via più generali. L'ontologia o filosofia prima ha costituito per secoli l'*a priori* storico fondamentale del pensiero occidentale»¹³³. Tuttavia, ci avverte Agamben, un'archeologia così intesa non potrà aprire l'accesso a una filosofia prima senza fare i conti, con il fatto che, a partire da un momento, che Agamben ravvisa nel criticismo kantiano, l'impossibilità di una filosofia prima è divenuta, come tale, l'*a priori* storico del tempo in cui ancora in qualche modo viviamo. La svolta del criticismo di Kant va individuata, infatti, non tanto nella posizione del soggetto quanto nell'impossibilità di accedere a quella filosofia prima che il filosofo tedesco chiama *metafisica*. Proprio nel sancire l'impossibilità della metafisica, tuttavia, Kant non faceva che assicurarne «la sopravvivenza trincerandola nella roccaforte del trascendentale». Tuttavia, il trascendentale, osserva Agamben, «implica necessariamente uno spostamento dell'*a priori* storico dall'evento antropogenetico (l'articolazione fra linguaggio e mondo) alla conoscenza, da un essere che non è più animale ma non è ancora umano al soggetto conoscente». In tal modo si trasforma la metafisica in qualcosa d'altro e cioè in una gnoseologia e la filosofia prima diviene in tal modo filosofia della conoscenza. In questa prospettiva, la quasi totalità dei filosofi professionali postkantiani fino a Heidegger, osserva Agamben, «si sono attenuti alla dimensione trascendentale come se essa andasse da sé»¹³⁴.

¹³³ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 152.

¹³⁴ *Ivi*, p. 153.

La via d'uscita dal trascendentale si realizzerà soltanto con «filosofi non professionali» come Nietzsche, Benjamin e Foucault e, in un senso differente, con un linguista come Benveniste, attraverso lo spostamento

all'indietro [dell']a priori storico dalla conoscenza al linguaggio: e, in questo, non attenendosi al piano delle proposizioni significanti, ma isolando ogni volta una dimensione che metteva in questione il puro fatto del linguaggio, il puro darsi degli enunciati, prima o al di là del loro contenuto semantico¹³⁵.

Al soggetto trascendentale, in tal modo, si sostituisce il parlante o il locutore e la lingua prende il posto dell'essere come *a priori* storico.

Questa declinazione linguistica dell'ontologia, osserva ancora Agamben, sembra essere giunta al suo compimento: mai come oggi, egli osserva, il linguaggio è stato così onnipresente e pervasivo, «sovrapponendosi in ogni ambito – non solo nella politica e nella comunicazione, ma anche e soprattutto nelle scienze della natura – all'essere, apparentemente senza lasciare residui». Questa sovrapposizione integrale fra essere e linguaggio pone quest'ultimo

come un'effettualità neutrale a storica o post-storica, che non condiziona più alcun ravvisabile senso del divenire storico né alcuna articolazione epocale del tempo. Ciò significa che viviamo in un tempo che non è – o, almeno, pretende di non essere – determinato da alcun *a priori* storico, cioè un tempo post-storico (o, piuttosto, un tempo determinato dall'assenza o dall'impossibilità di un tale *a priori*)¹³⁶.

È in questa prospettiva che Agamben tenta di tratteggiare la sua archeologia dell'ontologia o di quella che, come già indicato in apertura di capitolo, il filosofo definisce, più precisamente, come «un'archeologia del dispositivo ontologico che ha funzionato per due millenni come *a priori* storico dell'Occidente»¹³⁷.

¹³⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 153-154.

¹³⁶ *Ivi*, p. 154.

¹³⁷ *Ibidem*.

Se alla luce di quanto sinora detto è possibile comprendere come il dispositivo ontologico aristotelico rappresenti l'*a priori* storico che ha determinato ogni volta l'articolazione del rapporto fra linguaggio e mondo, bisogna mettere in evidenza quale sia la posta in gioco nell'identificazione dei suoi mutamenti e del meccanismo che soggiace al suo funzionamento.

Dal momento che ogni cambiamento sul piano ontologico comporterà un «mutamento del plesso di possibilità che l'articolazione fra linguaggio e mondo ha dischiuso come 'storia'»¹³⁸, è importante, ancora una volta, cogliere e rilanciare l'apertura *odologica* che Agamben affida all'archeologia del dispositivo ontologico. Essa risiede precisamente nella possibilità di intravedere una *odos*, una via altra o una via d'uscita dal cammino segnato dalla macchina ontologico-politico-giuridica dell'Occidente.

Come sarà evidente nel corso dei capitoli successivi, scorgere una *odos* capace di aprire una *via altra* apparirà possibile soltanto nel punto in cui si costituirà una *forma-di-vita*. Essa consentirà la liberazione della nuda vita attraverso la destituzione del dispositivo dell'eccezione che fonda, attraverso un'operazione originaria di inclusione/esclusione dell'essere e della vita, l'intimo intreccio di ontologia, diritto e politica dell'Occidente.

¹³⁸ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 151.

3. Stato di eccezione: il vuoto anomico al centro della macchina giuridico-politica dell'Occidente

La tradizione degli oppressi ci insegna che lo stato di emergenza in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto.

W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, VIII

Nel presente capitolo si tenterà di discutere alcune delle riflessioni centrali condotte da Agamben in *Stato di eccezione (Homo Sacer II, 1, 2003)* per mostrare come il filosofo, a partire dall'individuazione della struttura originaria di esclusione/inclusione della nuda vita isola, nella prospettiva archeologica evocata sopra, un meccanismo analogo nella definizione del vuoto anomico al centro della doppia macchina politico-giuridica. In questo caso, attraverso lo stato di eccezione, l'ordine giuridico, per il quale l'anomia, il vuoto di diritto, appare impensabile, si assicurerà a tutti i costi una relazione con l'elemento anomico, che sospenderà l'ordine giuridico stesso garantendone, in tal modo, il funzionamento. In tal senso, lo stato di eccezione è il meccanismo politico-giuridico in cui eccezione e norma divengono indistinguibili. Nel corso del suo cammino archeologico, Agamben giungerà, successivamente, ad individuare un analogo meccanismo di esclusione/inclusiva sia nelle tappe posteriori del progetto «Homo sacer» come *Il Regno e la Gloria* (2007)¹³⁹ che in altre ricerche non formalmente incluse in esso come *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002)¹⁴⁰. In quest'ultimo caso, ad esempio, l'umano verrà definito attraverso un'inclusione-esclusione dell'animale e, secondo una struttura non dissimile, ne *Il Regno e la Gloria*, il governo si definirà attraverso l'esclusione dell'inoperosità e la sua cattura nella forma della gloria.

¹³⁹ Agamben G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

¹⁴⁰ Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Nelle pagine che concludono *Stato di eccezione*, Agamben ritornava sull'urgenza che aveva stimolato la stesura del libro. Si trattava di analizzare il dispiegamento ormai planetario dello stato di eccezione, di portare in luce «la finzione che governa questo *arcanum imperii* per eccellenza del nostro tempo» «nell'urgenza dello stato di eccezione in cui viviamo»¹⁴¹. Lo stato di eccezione permanente e la percezione di vivere in una costante guerra civile¹⁴² rappresentano l'effetto più palese delle misure emergenziali messe in campo dai governi. Il nesso fra stato di eccezione e produzione della nuda vita, in tal senso, apparirà con evidenza nel corso della trattazione quando si mostrerà come lo stato d'eccezione permanente, punto apicale della vicenda politica occidentale, porta a compimento l'isolamento della nuda vita come oggetto prediletto delle strategie di governo.

Sotto l'urgenza di uno stato emergenziale permanente e ormai globale, il filosofo apriva la sua articolata e complessa trattazione evidenziando l'assenza, nell'ambito del diritto pubblico, di una riflessione organica sullo stato di eccezione. Giuristi e pubblicisti, egli osservava, tendono a considerare il problema più come una questione fattuale che come una questione inerente al diritto¹⁴³. Eppure, nella sua *Politische Theologie* (1922) Carl Schmitt aveva fissato l'originaria contiguità tra sovranità e stato di eccezione e la sua celeberrima definizione del sovrano come «colui che decide dello stato di eccezione» era stata ampiamente commentata e dibattuta. Circa vent'anni dopo, anche Walter Benjamin si era confrontato con questo problema nelle *Tesi di filosofia della storia*: «La tradizione degli oppressi», egli scriveva, «ci insegna che lo “stato di emergenza” in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto»¹⁴⁴.

In questa prospettiva Agamben dà avvio alla sua riflessione definendo in un primo senso tecnico il sintagma “stato di eccezione”, il cui uso è comune nell'ambito della giuspolitica germanica dove è reso con *Notstand*, “stato di necessità” o più letteralmente con *Ausnahmezustand*, ma meno frequente

¹⁴¹Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 110.

¹⁴²Si veda Agamben G., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo Sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

¹⁴³Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 9.

¹⁴⁴Benjamin W. [1940], *Tesi di filosofia della storia* in *Angelus Novus*, cit., p. 79.

nell'area delle dottrine italiana e francese, che prediligono parlare di “decreti di urgenza” e “stato di assedio”. Nella dottrina anglosassone vengono invece usate le espressioni *martial law* e *emergency powers*. Un'espressione elaborata nell'ambito del diritto canonico con cui si caratterizza talvolta lo stato di eccezione è “pieni poteri”. Con essa si fa riferimento all'espansione dei poteri del governo e specialmente alla facoltà, conferita all'esecutivo, di emanare decreti aventi forza-di-legge. Tuttavia, l'espressione “pieni poteri”, indica soltanto una delle modalità di azione del potere esecutivo durante lo stato di eccezione ma non è sovrapponibile con questo¹⁴⁵. Mentre in questo caso il presupposto sarebbe che lo stato di eccezione comporti un ritorno ad uno stato originale pleromatico dove la separazione tra i diversi poteri non si è ancora compiuta, lo stato di eccezione, per Agamben, si avvicina più ad uno stato kenomatico, ad un vuoto di diritto, ad una sospensione dell'ordine giuridico vigente da parte della stessa autorità statale. L'autore cui si deve il tentativo più rigoroso di costruire una teoria dello stato di eccezione è certamente Carl Schmitt, ed è quindi alle sue tesi che bisognerà innanzitutto guardare per cercare una chiarificazione. Schmitt si occupa esplicitamente della questione in due libri pubblicati all'inizio degli anni Venti: *La dittatura* (1921)¹⁴⁶ e *Teologia politica* (1922)¹⁴⁷. Nel primo dei due testi lo stato di eccezione viene inscritto nella figura della dittatura e coincide con una condizione di sospensione del diritto. Schmitt distingue qui la “dittatura commissaria”, che ha la funzione di sospendere la costituzione per difenderla o restaurarla, e la “dittatura sovrana”, che invece si pone come forza costituente di un nuovo assetto giuridico. Scopo della teoria schmittiana, in entrambi i libri, è il tentativo di assicurare una qualche relazione tra stato di eccezione e ordine giuridico, anche a rischio di cadere nel paradosso di voler iscrivere nel diritto un elemento che è per sua natura esteriore ad esso. Perseguendo questo fine il giurista tedesco cerca di superare, infatti, l'evidente *impasse* teorica derivante dal fatto che ciò che deve essere messo in relazione e inscritto nel diritto non è altro che la sospensione dell'ordine giuridico. Lo stato di eccezione, sottraendosi alla

¹⁴⁵Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., pp. 14-15.

¹⁴⁶Schmitt C., *Die Diktature*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1921.

¹⁴⁷Schmitt C., *Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922, tr. it. in Schmitt S., *Le categorie del politico*, Bologna 1988, p. 34.

forma stessa del diritto e sospendendolo sembra infatti appartenere nettamente ad una sfera extragiuridica. Per Schmitt, tuttavia lo stato di eccezione è sempre un ordine che si oppone al caos e all'anarchia. La prestazione specifica della teoria di Schmitt, afferma Agamben, è dunque quella di rendere possibile una (pur paradossale) articolazione fra stato di eccezione e ordinamento giuridico¹⁴⁸. In questo contesto appare opportuno riportare un passaggio fortemente (quanto consapevolmente) aporetico de *La dittatura*: «Lo stato di eccezione è sempre qualcosa di diverso dall'anarchia e dal caos e, in senso giuridico, in esso esiste ancora un ordine, anche se non un ordine giuridico»¹⁴⁹. In questa prospettiva Schmitt si serve di quelli che Agamben definisce «operatori di iscrizione», veri e propri dispositivi concettuali la cui funzione è quella di ancorare lo stato di eccezione nel diritto, connettendo il fuori e il dentro della sfera giuridica. In *La dittatura* l'operatore di iscrizione dentro il diritto di un fuori del diritto viene individuato nella distinzione concettuale fra «norme del diritto» e «norme di attuazione del diritto» per la dittatura commissaria, e nella distinzione fra potere costituente e potere costituito per la dittatura sovrana. La dittatura commissaria infatti, sospende la costituzione per difenderne l'esistenza, ne sospende cioè l'applicazione concreta ma ne conserva il vigore formale: «Sul piano della teoria, la dittatura commissaria si lascia così sussumere integralmente nella distinzione fra la norma e le regole tecnico-pratiche che presiedono alla sua attuazione»¹⁵⁰. Differente è la situazione della dittatura sovrana, perché questa non si limita a sospendere una costituzione che rimane formalmente in vigore, ma mira a creare uno stato di cose che consenta l'imposizione di una nuova costituzione. L'operatore che consente di inscrivere lo stato di eccezione nell'ordine giuridico è, questa volta, la distinzione fra potere costituente e potere costituito. Il potere costituente non è una mera questione di forza, esso «ha con ogni costituzione vigente un nesso tale da apparire come potere fondante [...] un nesso tale da non poter essere negato neppure nel caso che la costituzione vigente lo neghi»¹⁵¹. Nella *Teologia politica* l'operatore di iscrizione dello stato di eccezione nel

¹⁴⁸ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 45.

¹⁴⁹ Schmitt C., *Die Diktature*, cit., p. 18 sg.

¹⁵⁰ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 46.

¹⁵¹ Schmitt C., *Die Diktature*, cit., p. 137.

diritto è invece la distinzione fra la norma e la decisione. Secondo Schmitt, il diritto si compone nella sua struttura di questi due elementi, che in uno stato ordinario (non di eccezione) tendono a coesistere, ma a vantaggio della norma, in modo che il momento della decisione appaia ridotto al minimo. Lo stato di eccezione però polarizza questo equilibrio, separando la norma dall'altro elemento formale anch'esso giuridico: la decisione, che acquista così la sua piena autonomia:

Come, nel caso normale, il momento autonomo della decisione può essere ridotto a un minimo, così nel caso di eccezione, la norma viene annullata [*vernichtet*]. Tuttavia anche il caso di eccezione resta accessibile alla conoscenza giuridica, perché entrambi gli elementi, la norma come la decisione, rimangono nell'ambito del giuridico [*im Rahmen des Juristischen*]¹⁵².

In questa prospettiva si comprende come nel libro di Schmitt la teoria dello stato di eccezione venga presentata come dottrina della sovranità. La facoltà del sovrano, di decidere sullo stato di eccezione, garantisce l'iscrizione di quest'ultimo entro l'ordine giuridico. Dal momento che la decisione del sovrano concerne l'annullamento e la sospensione della norma, lo stato di eccezione rappresenta una cattura, all'interno dell'ordinamento giuridico, di uno spazio che non è né interno né esterno ad esso e che coincide con lo spazio della norma sospesa e annullata¹⁵³. Ciò permette di descrivere il sovrano attraverso lo stato di eccezione: «il sovrano sta fuori dell'ordine giuridico normalmente valido e, tuttavia, appartiene ad esso, perché è responsabile per la decisione se la costituzione possa essere sospesa *in toto*»¹⁵⁴. La struttura topologica dello stato di eccezione, che Agamben riassume con il sintagma «essere-fuori e, tuttavia, appartenere», definisce logicamente e in tutta la sua dimensione ossimorica, anche il sovrano. Se nella decisione sullo stato di eccezione la norma viene sospesa o annullata bisogna riflettere su questa operazione di sospensione perché ciò che è in gioco in essa «è, ancora una volta, la creazione di una situazione che

¹⁵²Schmitt C., *Politische Theologie*, cit., p. 19.

¹⁵³Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 47.

¹⁵⁴Schmitt C., *Politische Theologie*, cit., p. 13.

renda possibile l'applicazione della norma [...]. Lo stato di eccezione separa, cioè, la norma dalla sua applicazione, per rendere quest'ultima possibile»¹⁵⁵. In ultima analisi, lo stato di eccezione, osserva Agamben, produce una zona di anomia all'interno del diritto, che serve a rendere possibile una normazione effettiva del reale. Si verifica dunque una situazione in cui la norma continua a vigere ma la sua attuazione è sospesa, e quindi l'elemento della norma non ha più alcun legame con la realtà concreta, semplicemente perché non si applica. Essa è, cioè, privata della sua forza, e al suo posto sono prodotti, dal potere sovrano, altri decreti. Questi vengono emanati dall'esecutivo e, pur non avendo valore di legge, hanno la forza della legge e si impongono con la medesima intensità ed efficacia di quest'ultima:

il sintagma «forza di legge» si riferisce, tanto nella dottrina moderna che in quella antica, non alla legge, ma a quei decreti – aventi, appunto, come si dice, forza di legge – che il potere esecutivo può essere autorizzato in alcuni casi – e, segnatamente, nello stato di eccezione – a emanare. Il concetto «forza di legge», come termine tecnico del diritto, definisce cioè una separazione della *vis obligandi* o dell'applicabilità della norma dalla sua essenza formale, per cui decreti, provvedimenti e misure che non sono formalmente leggi ne acquistano tuttavia la «forza»¹⁵⁶.

Uno dei caratteri essenziali dello stato di eccezione è senz'altro la sovrapposizione e la confusione di atti del potere esecutivo e atti del potere legislativo. In tal senso Agamben evoca il caso limite del regime nazista dove una figura come Otto Adolf Eichmann – che di puntigliose esecuzioni dei decreti del governo certamente doveva essere esperto – costantemente ripeteva che le stesse parole del Führer avevano forza di legge. Tuttavia, la prestazione specifica, in senso tecnico, dello stato di eccezione, non ha a che vedere con la produzione di una confusione dei poteri ma, più propriamente, con «l'isolamento della “forza-di-legge” dalla legge». Lo stato di eccezione, continua Agamben,

¹⁵⁵ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 49.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 51.

definisce uno “stato della legge” in cui, da una parte, la norma vige, ma non si applica (non ha “forza”) e, dall’altro, atti che non hanno valore di legge ne acquistano la “forza”. Nel caso estremo avremo che « la “forza-di-legge” fluttua come un elemento indeterminato, che può essere rivendicato tanto dall’autorità statuale (che agisca come dittatura commissaria) che da un’organizzazione rivoluzionaria (che agisca come dittatura sovrana)¹⁵⁷.

Fra norma e sua applicazione lo stato di eccezione apre dunque uno spazio irriducibile che esibisce la loro separazione, e una pura forza-di-legge applica, disapplicando, una norma la cui applicazione è stata sospesa.

Qui emerge, con grande evidenza, l’impossibilità di saldatura tra norma e realtà. La loro riarticolazione, e la conseguente creazione dell’ambito normale, è operata proprio nella forma dell’eccezione, e cioè attraverso una presupposizione dell’esistenza del loro nesso. «Ciò significa», conclude Agamben, «che, per applicare una norma, occorre, in ultima analisi, sospendere la sua applicazione, produrre un’eccezione»¹⁵⁸.

Dopo l’isolata apparizione de *La Dittatura* nel 1921, il dibattito sul tema dello stato di eccezione diviene particolarmente vivace, specie nel periodo che va dal 1934 al 1948. Di fronte al crollo delle democrazie europee, infatti, diversi autori si interrogano sul rapporto fra la progressiva espansione dei poteri dell’esecutivo e dello stato di eccezione e la trasformazione dei regimi democratici durante le due guerre mondiali. Pur appartenenti ad approcci teorici differenti, gli autori coinvolti in questo dibattito hanno in comune, secondo Agamben, la presa di coscienza che fra le due guerre lo stato di eccezione fosse divenuto, gradualmente, un paradigma costitutivo dell’ordine giuridico mostrando, in modo sempre più chiaro, la sua natura di vera e propria tecnica di governo e non soltanto, non più, quella di misura eccezionale¹⁵⁹. Uno dei primi fra loro è stato il giurista svedese Herbert Tingsten, autore del libro *Les pleins pouvoirs. L’expansion des pouvoirs gouvernementaux pendant et après la Grande*

¹⁵⁷ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 52.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 54.

¹⁵⁹ *Ivi*, pp. 15-16.

*Guerre*¹⁶⁰. Tingsten mette in evidenza un problema tecnico cruciale, che segna profondamente la trasformazione dei regimi parlamentari moderni: l'estensione dei poteri dell'esecutivo nella sfera del legislativo, attraverso l'emanazione di decreti e provvedimenti divenuta possibile tramite la delega contenuta in leggi dette dei «pieni poteri». Queste ultime estendono all'esecutivo il potere di modificare e di abrogare con decreti le leggi in vigore. Ma leggi di questo tipo, suggerisce Tingsten, contraddicono la gerarchia fra legge e regolamento delle costituzioni democratiche, ovvero il principio fondamentale della divisione dei poteri. L'autore sottolinea quindi che un uso sistematico e regolare di questo tipo di istituto porta, a lungo andare, ad un logoramento della democrazia, e ad una erosione della funzione legislativa del parlamento, che si limita sempre più spesso a ratificare provvedimenti aventi forza di legge emanati dal governo. Esaminando una casistica comprendente una serie di paesi (Francia, Svizzera, Belgio, Stati Uniti, Inghilterra, Italia, Austria e Germania), Tingsten analizza la sistematica espansione dei poteri governamentali durante la prima guerra mondiale, quando in molti degli Stati belligeranti fu dichiarato lo stato di assedio o vennero emanate leggi dei pieni poteri. Pur non spingendosi molto al di là della registrazione di un ampio ventaglio di casi, Tingsten conclude il suo libro con la presa di consapevolezza che, nonostante un uso temporaneo e controllato dei pieni poteri possa essere teoricamente compatibile con le costituzioni democratiche, «un esercizio sistematico e regolare dell'istituto conduce necessariamente alla liquidazione della democrazia»¹⁶¹. Un altro autore significativo è Carl J. Friedrich, che nel suo *Constitutional Government and Democracy*¹⁶² (1941), ripropone la differenza fra dittatura costituzionale, che ha come scopo la salvaguardia dell'assetto costituzionale, e dittatura incostituzionale, che mira al suo rovesciamento. Tuttavia nella sua ricostruzione teorica Friedrich giunge alla conclusione che:

¹⁶⁰Tingsten H., *Les pleins pouvoirs. L'expansion des pouvoirs gouvernementaux pendant et après la Grande Guerre*, Stock, Paris 1934.

¹⁶¹Tingsten, H., *Les pleins pouvoirs*. cit., p. 333.

¹⁶²Friedrich C. J., *Constitutional Government and Democracy*, Ginn, Boston 1950.

Non vi è alcuna salvaguardia istituzionale in grado di garantire che i poteri di emergenza siano effettivamente usati allo scopo di salvare la costituzione. Solo la determinazione del popolo stesso nel verificare che siano usati a questo scopo può assicurare di ciò [...]. Le disposizioni quasi dittatoriali dei sistemi costituzionali moderni, siano esse la legge marziale, lo stato di assedio o i poteri di emergenza costituzionale, non possono realizzare controlli effettivi sulla concentrazione dei poteri. Di conseguenza, tutti questi istituti corrono il rischio di essere trasformati in sistemi totalitari, se si presentano condizioni favorevoli ¹⁶³.

Ma è con Clinton L. Rossiter che le aporie implicite nella teoria dello stato di eccezione esplodono in tutta la loro evidenza. A differenza dei due autori appena citati, Rossiter, infatti, si propone esplicitamente di trovare una giustificazione alla dittatura costituzionale cui dedica un ampio esame storico nel libro *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies* (1948)¹⁶⁴.

L'ipotesi dell'autore è riassumibile come segue: dal momento che l'equilibrio dei poteri dello stato democratico è stato storicamente concepito per funzionare in circostanze normali, «in tempi di crisi, il governo costituzionale deve essere alterato in qualsiasi misura sia necessaria per neutralizzare il pericolo e restaurare la situazione normale. Questa alterazione implica inevitabilmente un governo più forte: cioè, il governo avrà più potere e i cittadini meno diritti»¹⁶⁵. Rossiter, osserva Agamben, appare pienamente consapevole del fatto che l'istituto della dittatura costituzionale, e quindi lo stato di eccezione, è ormai diventato di fatto, un vero e proprio paradigma di governo, e che è una fonte di gravi pericoli per la sostanza stessa della democrazia. Tuttavia, egli ritiene questo processo una necessità immanente e inevitabile, almeno nella misura in cui si realizzano quei criteri che, secondo lui, distinguono la dittatura costituzionale da quella incostituzionale, e che sono riconducibili all'assoluta necessità e alla temporalità. Nessuno degli undici criteri indicati da Rossiter, tuttavia, suggerisce Agamben, sono in grado di definire una differenza sostanziale tra le due forme di dittatura,

¹⁶³Friedrich C. J., *Constitutional Government and Democracy*, cit., pp. 828 sg.

¹⁶⁴Rossiter C. L., *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*, Harcourt Brace, New York 1948.

¹⁶⁵*Ivi*, p. 5.

né di escludere la transizione dall'una all'altra. La contraddizione, di cui Rossiter è consapevole, risiede nel fatto che le tecniche attuative dello stato di eccezione, cioè la dittatura dell'esecutivo, la delegazione dei poteri legislativi e la legislazione attraverso decreti amministrativi, invece di essere strumenti temporanei e transitori resi necessari da uno stato di emergenza, sono diventati durevoli istituti anche in situazione di pace¹⁶⁶. Grottesca, suona ad Agamben, la conclusione del libro, anche se, a ben guardare, essa è perfettamente in linea con lo scopo dichiarato di Rossiter di giustificare ad ogni costo la dittatura costituzionale: «Nessun sacrificio è troppo grande per la nostra democrazia, meno che mai il temporaneo sacrificio della stessa democrazia»¹⁶⁷. È infine interessante citare, in questa prospettiva, la posizione estrema di Santi Romano, un giurista che aveva esercitato una notevole influenza sul pensiero giuridico europeo nel periodo compreso fra le due guerre. È emblematico, in tal senso, che Schmitt faccia più volte riferimento a lui nei suoi scritti. Romano concepisce la necessità non soltanto come parte dell'ordinamento giuridico, ma anche come fonte primigenia della legge. In quest'ottica, il giurista non solo rifiuta la concezione secondo cui il diritto coincide con la legge ma per lui:

la necessità di cui ci occupiamo deve concepirsi come una condizione di cose che, almeno di regola e in modo compiuto e praticamente efficace, non può essere disciplinata da norme precedentemente stabilite. Ma se essa non ha legge, fa legge [...] il che vuol dire che è essa medesima una vera e propria fonte del diritto [...]. E nella necessità deve rintracciarsi l'origine e la legittimazione dell'istituto giuridico per eccellenza, cioè dello Stato, e in genere del suo ordinamento costituzionale, quando esso viene instaurato come un procedimento di fatto, ad esempio in via di rivoluzione. E ciò che si verifica nel momento iniziale di un determinato regime può anche ripetersi, sebbene in linea eccezionale e con caratteri più attenuati, anche quando questo avrà formato e regolato le sue istituzioni fondamentali¹⁶⁸.

¹⁶⁶Rossiter C. L., *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*, cit, p. 313.

¹⁶⁷Ivi, p. 19.

¹⁶⁸Romano S., *Sui decreti-legge e lo stato di assedio in occasione dei terremoti di Messina e Reggio Calabria*, in «Rivista di diritto pubblico», 1909, ora in Id., *Scritti minori*, Giuffrè, Milano 1990, p. 362.

Così come nel caso della rivoluzione e dell'instaurazione di fatto di un nuovo ordinamento costituzionale, lo stato di eccezione, secondo Romano, è quindi un provvedimento illegale o extra-legale capace però di istituire e stabilire un ordine giuridico valido, in quanto espressione della necessità, che pur non essendo legge positiva è comunque fonte autentica del diritto. Per Romano non tutta la sfera giuridica è assimilabile al diritto positivo scritto ed esiste, anzi, un diritto non scritto: «Ci sono norme che non possono scriversi o non è opportuno che si scrivano; ce ne sono altre, che non possono determinarsi se non quando si verifica l'evenienza cui debbono servire»¹⁶⁹. Agamben nota come qui il gesto di Antigone, che opponeva al diritto scritto gli *agrapta nomina* a tutela della coscienza individuale, venga rovesciato di segno e fatto valere da Romano a tutela dell'ordine costituito e del potere statale¹⁷⁰. Lo stato di necessità che fonda e giustifica lo stato di eccezione si pone per il giurista come una dimensione sorgiva, in cui il fatto e il diritto sfumano l'uno nell'altro. Agamben tenta di analizzare questa aporia teorica e si chiede il motivo per cui un provvedimento che scaturisce dalla necessità ed è già norma giuridica e non un mero dato fattuale, debba in un secondo momento essere approvato e ratificato attraverso un atto legislativo formale, come lo stesso Romano ritiene indispensabile. Nella prospettiva di Agamben, tuttavia, l'aspetto più paradossale contro il quale naufraga l'intera teoria dello stato di necessità è la concezione dello stato di eccezione come un dato oggettivo. Contro ogni ingenua visione che vorrebbe vedere qualsivoglia forma di oggettività nello stato di necessità Agamben ricorda che ogni suo riconoscimento implica sempre un giudizio di valore soggettivo. Necessarie ed eccezionali sono soltanto quelle circostanze e situazioni che sono considerate tali di volta in volta, in base ad una valutazione di tipo morale o politico o, comunque, extra-giuridico. La categoria stessa della necessità si riduce, in definitiva, all'atto della decisione, ma il contenuto particolare di questa decisione è un elemento in se stesso indecidibile sotto il

¹⁶⁹Romano S., *Sui decreti-legge e lo stato di assedio in occasione dei terremoti di Messina e Reggio Calabria*, cit., p. 364.

¹⁷⁰Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 39.

profilo oggettivo, perché deriva da giudizi e criteri di scelta che possono sempre essere messi in discussione da una prospettiva diversa.

Per tentare di sciogliere le aporie inerenti alla teoria moderna dello stato di eccezione, Agamben ricorre ad un parallelo storico con un istituto del diritto romano, che si può considerare come un vero e proprio archetipo paradigmatico dello stato di eccezione e come un suo antecedente genealogico: il *iustitium*. Esso consisteva in un senatoconsulto, detto *senatus consultum ultimum*, che veniva emesso dal senato nella circostanza in cui era presente un gravissimo pericolo per la vita stessa della Repubblica. Con questo provvedimento si chiedeva ai consoli o a coloro che ne facevano le veci a Roma, (*interrex* e proconsoli), oppure al pretore e ai tribuni della plebe, ma al limite anche ad ogni cittadino, di prendere qualsiasi misura che fosse necessaria per la salvezza dello stato. In forza del senatoconsulto chiunque doveva esser lasciato libero di agire in tal senso, anche compiendo azioni che in un'altra situazione sarebbero state *contra legem*. Il termine stesso di *iustitium*, che ha la medesima costruzione di *solstitium*, trova la sua origine etimologica nell'espressione *quando ius stat, sicut solstitium dicitur*, cioè come il sole sta fermo e apparentemente si arresta durante il solstizio, così il diritto è arrestato, sospeso, come in una sorta di intervallo. Il *iustitium* implicava la sospensione del diritto come tale, e non soltanto la sospensione dell'amministrazione della giustizia. Il senatoconsulto ultimo, in particolare, aveva alla sua base un precedente decreto che dichiarava il *tumultus*, e cioè una situazione di emergenza a Roma dovuta ad una guerra esterna, a un'insurrezione o a una guerra civile. La giustificazione della sospensione del diritto risiedeva quindi precisamente nella necessità di mettere al riparo non soltanto l'ordine vigente, ma la vita stessa dello stato romano da un *tumultus*. A partire dall'analisi complessiva del concetto e dalla ricostruzione storica di questo istituto, Agamben sviluppa alcune riflessioni cruciali sullo stato di eccezione che qui verranno brevemente esposte. Innanzitutto, osserva il filosofo, lo stato di eccezione non è una dittatura ma uno spazio vuoto di diritto. Esso apre «una zona di anomia in cui tutte le determinazioni giuridiche – e, innanzi tutto, la stessa distinzione fra

pubblico e privato – sono disattivate»¹⁷¹. Vanno dunque rigettate tutte le dottrine che tentano di inscrivere lo stato di eccezione nel diritto o che vogliono in modi differenti metterlo in relazione con esso. In questa prospettiva si iscrive sia la teoria della necessità come fonte giuridica primigenia sia quella che indica nello stato di eccezione un ritorno ad una condizione pleromatica del diritto o un esercizio, da parte dello stato, di un diritto alla propria difesa. Fallaci sono per Agamben anche quelle dottrine che tentano di inserire mediatamente lo stato di eccezione nel contesto giuridico, come fa Schmitt, tendendo di inscriverlo al suo interno tramite la divisione fra norme di diritto e norme di attuazione del diritto, norma e decisione, potere costituente e potere costituito. «Lo stato di necessità», afferma il filosofo, «non è uno ‘stato del diritto’, ma uno spazio senza diritto (anche se esso non è uno stato di natura, ma si presenta come l’anomia che risulta dalla sospensione del diritto)»¹⁷².

Questo spazio anomico o spazio vuoto di diritto, sostiene Agamben, sembra essere così importante ed irrinunciabile per l’ordinamento giuridico che quest’ultimo deve continuamente tentare di assicurarsi una relazione con esso, «quasi che, per fondarsi, dovesse mantenersi necessariamente in rapporto con un’anomia». Il vuoto giuridico inerente allo stato di eccezione quindi, pur essendo qualcosa di impensabile per il diritto, riveste in tal senso, per l’ordine giuridico, un’importanza strategica cruciale che si tratta di non lasciarsi sfuggire per nessuna ragione.

Il punto decisivo in questione nella sospensione del diritto, concerne gli atti commessi durante il *iustitium*, la cui natura sembra sfuggire a qualsiasi tentativo di definizione giuridica: «In quanto non sono né trasgressivi, né esecutivi, né legislativi, essi sembrano situarsi, rispetto al diritto, in un assoluto non-luogo»¹⁷³. In questo non-luogo, in questa indefinibilità, si esplica la forza-di-legge separata dalla legge. «È come se la sospensione della legge liberasse una forza o un elemento mistico» afferma Agamben, «una sorta di *mana giuridico* [...], di cui tanto il potere quanto i suoi avversari, tanto il potere costituito quanto il potere

¹⁷¹ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 66.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ivi*, p. 67.

costituente cercano di appropriarsi»¹⁷⁴. Il diritto sembra dunque funzionare nell'incessante movimento di inclusione al suo interno del vuoto giuridico che coincide con la sua sospensione. Al centro dell'ordinamento giuridico, sembra suggerire Agamben, non vi è altro che un vuoto anomico catturato nella forma dell'eccezione:

La forza-di-legge separata dalla legge, l'*imperium* fluttuante, la vigenza senza applicazione e, più in generale, l'idea di una sorta di «grado zero» della legge, sono altrettante finzioni attraverso le quali il diritto tenta di includere in sé la propria assenza e di appropriarsi dello stato di eccezione o, quanto meno, di assicurarsi una relazione con esso.¹⁷⁵

Allo scopo di indagare il rapporto tra diritto e stato di eccezione alla luce del movimento tensivo fra l'elemento normativo e quello anomico – che con evidenza sempre maggiore appariva ad Agamben il fulcro vitale della macchina giuridico-politica occidentale – egli ricostruisce la complessa relazione concettuale tra *auctoritas* e *potestas*. L'*auctoritas*, il cui significato va indagato a partire dal diritto romano dell'età del principato, può essere ricondotta, pur nelle molteplici accezioni che assumeva nel diritto antico, all'idea di una facoltà che scaturisce dalla persona fisica che la detiene, è quindi un potere carismatico originario e non coercitivo, inerente al prestigio del soggetto autorevole, che scaturisce direttamente dalla sua vita. Il sovrano, a partire dal *princeps* romano, che trova in Augusto l'esempio paradigmatico, esprime dunque, nella sua stessa persona, un'*auctoritas*. Al contrario, la *potestas* è inerente a un ufficio, e non segue il destino personale di chi incarna temporaneamente l'incarico. Inoltre, la *potestas* trae legittimazione dalla *auctoritas*, ma può agire solo in modo coercitivo. Per comprendere fenomeni moderni come il Führer o il Duce, osserva Agamben, è importante non obliare la loro continuità con il principio dell'*auctoritas principis*. Né Hitler né Mussolini rivestivano cariche pubbliche costituzionalmente definite, anche se ricoprivano rispettivamente la carica di cancelliere del Reich e quella di capo del governo, come analogamente Augusto

¹⁷⁴ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 67.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

rivestiva l'*imperium consolare* o la *potestas tribunicia*. Tuttavia, «le qualità di Duce o di *Führer* sono legate immediatamente alla persona fisica e appartengono alla tradizione biopolitica dell'*auctoritas* e non a quella giuridica della *potestas*»¹⁷⁶. È sorprendente, rileva Agamben, come gli studiosi moderni siano stati pronti a recepire la pretesa dell'*auctoritas* di inerire direttamente alla persona vivente del *pater* o del *princeps*: «quella che era con ogni evidenza una ideologia o una *factio* che doveva fondare la preminenza o, comunque, il rango specifico dell'*auctoritas* rispetto alla *potestas*, diventa così una figura dell'immanenza del diritto alla vita»¹⁷⁷. Non è certo casuale che ciò avvenga negli anni in cui si manifesta una rinascita formidabile dell'autoritarismo nelle forme del nazionalsocialismo e del fascismo. Nonostante fosse evidente «che non vi può essere qualcosa come un tipo umano eterno, che s'incarna di volta in volta in Augusto, Napoleone o Hitler, ma soltanto dispositivi giuridici più o meno simili – lo stato di eccezione, il *iustitium*, l'*auctoritas principis*, il *Führertum* – che vengono usati in circostanze più o meno diverse»¹⁷⁸, durante gli anni trenta, specie in Germania, il potere che Weber aveva chiamato «carismatico» viene rielaborato insieme al concetto di *auctoritas* in una dottrina del *Führertum* come potere originario e personale. In un breve articolo del 1933 sui tratti essenziali del nazismo, Schmitt definisce il principio della *Führung* attraverso «l'identità di stirpe fra capo e seguito». Nel 1938 viene pubblicato il libro *Die Hegemonie* di Heinrich Triepel, dove il giurista berlinese propone una teoria del *Führertum* come autorità che si fonda su un carisma personale e non su un ordinamento preesistente. Il *Führer*, il cui potere ha un carattere originario e personale, viene descritto secondo categorie psicologiche quali la volontà energica, cosciente e creatrice e la sua unità con il gruppo sociale¹⁷⁹. Come già osservato da De Francisci, che aveva ricondotto la tripartizione weberiana del potere (tradizionale, legale, carismatico) all'opposizione autorità/potestà, l'autorità del *ductor* o del *Führer* è sempre originaria e scaturisce direttamente dalla sua persona¹⁸⁰. Si tratta

¹⁷⁶ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 107.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Triepel H., *Die Hegemonie. Ein Buch von führenden Staaten*, Stuttgart - Berlin, 1938.

¹⁸⁰ De Francisci P. *Arcana Imperii*, Giuffrè, Milano 1947-1948.

anche qui, come mostrato da Triepel, di un'autorità non fondata su un ordinamento giuridico che preesiste ad essa, ma di un potere fondato sul carisma personale, sul consenso e sul libero riconoscimento di una «superiorità di valore». Ciò di cui, osserva Agamben, né Triepel né De Francisci sembrano accorgersi pur avendo sotto gli occhi le tecniche di governo naziste e fasciste, è che la presunta originarietà del potere di cui essi parlano deriva dalla sospensione dell'ordine giuridico e quindi dallo stato di eccezione. Essi sembrano accogliere come dato scontato il fatto che il potere carismatico sgorga magicamente dalla persona stessa del *Führer*. «La pretesa del diritto di coincidere in un punto eminente con la vita», scrive Agamben, «non poteva essere affermata con più forza»¹⁸¹. In questa prospettiva, la dottrina dell'*auctoritas* converge, almeno parzialmente, con la tradizione del pensiero giuridico che, da Savigny a Rudolf Smend¹⁸², vede diritto e vita implicarsi strettamente in una reciproca fondazione. La dialettica tra *auctoritas* e *potestas*, secondo Agamben, esprime precisamente questa implicazione e «in questo senso si può parlare di un originario carattere biopolitico del paradigma dell'*auctoritas*»¹⁸³.

Al termine della sua riflessione sul rapporto tra *auctoritas* e *potestas* Agamben propone alcune riflessioni conclusive sullo stato di eccezione. Anzitutto egli definisce il sistema politico-giuridico dell'Occidente come una struttura doppia animata da due elementi eterogeni e in certa misura antagonisti e tuttavia fra loro funzionalmente coordinati: un elemento giuridico e normativo – la *potestas* e uno anomico: l'*auctoritas*. Secondo il filosofo «l'elemento normativo ha bisogno di quello anomico per potersi applicare, ma, d'altra parte, l'*auctoritas* può affermarsi solo in una relazione di validazione o di sospensione della *potestas*»¹⁸⁴. Proprio questa dialettica rende fragile lo statuto del diritto che appare, «nella sua tensione verso il mantenimento del proprio ordine, sempre già in atto di rovinare e corrompersi». Lo stato di eccezione in tal senso, articola e tiene in relazione i

¹⁸¹ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 108.

¹⁸² In tal senso basti ricordare quanto affermava Rudolf Smend a metà degli anni cinquanta: «la norma riceve il suo fondamento di validità [*Geltungsgrund*], la sua specifica qualità e il senso della sua validità dalla vita e dal senso che ad essa è attribuito, come, all'inverso, la vita deve essere compresa solo a partire dal suo senso vitale [*Lebensinn*] normato e assegnato». Smend R., *Integrationslehre*, in *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, vol. 5, Göttingen 1956, p. 300.

¹⁸³ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 109.

¹⁸⁴ *Ivi*, pp. 109-110.

due aspetti della macchina giuridico-politica, dando vita ad una soglia di indiscernibilità fra anomia e *nomos*, tra vita e diritto, tra *auctoritas* e *potestas*:

Finché i due elementi permangono correlati, ma concettualmente, temporalmente e soggettivamente distinti – come nella Roma repubblicana nella contrapposizione fra senato e popolo o nell'Europa medievale in quella fra potere spirituale e potere temporale – la loro dialettica – ancorché fondata su una finzione – può tuttavia in qualche modo funzionare. Ma quando essi tendono a coincidere in una sola persona, quando lo stato di eccezione, in cui essi si legano e si indeterminano, diventano la regola, allora il sistema giuridico-politico si trasforma in una macchina letale¹⁸⁵.

Lo stato di eccezione, in tal senso, rappresenta una finzione essenziale dove l'anomia deve presentarsi ancora in relazione con il *nomos* e il potere di sospendere quest'ultimo ha una presa diretta sulla vita. L'«*arcanum imperii* per eccellenza del nostro tempo» che governa la macchina politico-giuridico dell'Occidente si fonda dunque su tale finzione. Al centro di essa non vi è dunque che lo stato di eccezione, uno spazio vuoto «in cui un'azione umana senza rapporto col diritto ha di fronte una norma senza rapporto con la vita». Il fatto che la macchina abbia al suo centro un vuoto e riposi su un'operazione fittizia di articolazione tra anomia e *nomos*, vita e diritto, non significa, avverte Agamben, che non sia efficace: al contrario, «essa ha continuato a funzionare quasi senza interruzione a partire dalla prima guerra mondiale, attraverso fascismo e nazionalsocialismo, fino ai nostri giorni. Lo stato di eccezione ha anzi raggiunto oggi il suo massimo dispiegamento planetario»¹⁸⁶. Ciò consente, osserva Agamben, di obliterare e contraddire impunemente l'aspetto normativo del diritto attraverso una violenza governamentale che, «ignorando, all'esterno, il diritto internazionale e producendo, all'interno, uno stato d'eccezione permanente, pretende tuttavia di stare ancora applicando il diritto». È questo un punto molto delicato della teoria di Agamben, che non di rado è stato volutamente frainteso omettendo di prendere in considerazione la frase immediatamente successiva che

¹⁸⁵ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 110.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 111.

vanifica ogni possibilità di leggere le conclusioni di Agamben come un richiamo alla difesa del diritto o dei diritti:

Non si tratta, naturalmente, di riportare lo stato di eccezione nei suoi limiti temporalmente e spazialmente definiti, per riaffermare il primato di una norma e di diritti che, in ultima istanza, hanno in esso il proprio fondamento. Dallo stato di eccezione effettivo in cui viviamo non è possibile il ritorno allo stato di diritto, poiché in questione ora sono i concetti stessi di «stato» e di «diritto»¹⁸⁷.

Tuttavia, osserva il filosofo, se è possibile immaginare di arrestare la macchina rendendone evidente la finzione che è al suo centro, «ciò è perché fra violenza e diritto, fra la vita e la norma non vi è alcuna articolazione sostanziale». Nel campo di tensione della nostra cultura agisce, da una parte, un movimento che cerca di mantenere questi elementi a ogni costo in relazione e dall'altra un contromovimento che cerca ogni volta di disarticolare «ciò che è stato artificiosamente e violentemente legato»¹⁸⁸. Si tratta dunque di due forze opposte: una che istituisce e pone e una che disattiva e depone. Il punto di massima tensione fra queste forze è lo stato di eccezione che, coincidendo allo stesso tempo con la regola, minaccia oggi di renderle indistinguibili;

Vivere nello stato di eccezione significa fare esperienza di entrambe queste possibilità e tuttavia, separando ogni volta le due forze, incessantemente provarsi a interrompere il funzionamento della macchina che sta conducendo l'Occidente verso la guerra civile mondiale¹⁸⁹.

Divenuto la regola, lo stato di eccezione è oggi a tal punto generalizzato che ogni cittadino è, senza residui, *homo sacer* e lo è in quanto è la sua stessa vita biologica ad essere al centro delle strategie governamentali. Il paradigma dello stato d'eccezione in cui la vita biologica è divenuta l'oggetto della (bio)politica e in cui ogni cittadino è spogliato della sua esistenza politica rappresenta il campo

¹⁸⁷ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 111.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

di concentramento di cui Agamben parla diffusamente sulla scorta di Arendt pochi anni prima della pubblicazione di *Stato di eccezione*¹⁹⁰.

Interrompere il funzionamento della macchina biopolitica significa esporre la non relazione tra diritto e vita aprendo in tal modo uno spazio per l'azione umana, per quell'azione, «che un tempo rivendicava per sé il nome di “politica”»¹⁹¹.

La causa della durevole eclisse della politica va ricercata, secondo Agamben, nella sua contaminazione con il diritto, nel suo concepirsi come potere costituente e quindi come violenza che pone il diritto e non come «violenza pura» (*reine Gewalt*, nei termini benjaminiani) sganciata da ogni rapporto con esso e da ogni scopo. Solo dopo la disattivazione del dispositivo di eccezione e lo scioglimento del nesso tra violenza e diritto, tra vita e diritto, si potrà immaginare la liberazione della nuda vita e si potrà riaprire uno spazio per la politica. Solo allora ci troveremo in prossimità di una potenza destituente, di quella via odologica i cui tratti essenziali, come si mostrerà nei capitoli successivi, appaiono nel pensiero di Agamben già nel 1970 con il saggio dal titolo *Sui limiti della violenza* e divengono via via più compiuti in momenti decisivi della ricerca come *Homo sacer I* e *Stato di eccezione* per raggiungere, infine, la formulazione concettuale e terminologica presente ne *L'uso dei corpi*. In questa prospettiva sarà possibile pensare una via che conduca alla disattivazione della macchina ontologico-politico-giuridica e allo scioglimento del nesso che lega, nel bando sovrano, violenza e diritto. Questo è il compito di una potenza destituente, una terza figura della politica che, come si vedrà più avanti, coincide con una potenza totalmente sottratta alla dialettica che lega potere costituente e potere costituito o, nei termini di Benjamin, violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva. Solo a partire da una simile figura si potrà pensare un accesso al cammino odologico intravisto da Agamben. Ma prima di focalizzare l'attenzione su questa via bisognerà, seguendo ancora il filosofo, scavare ulteriormente nel complesso sistema degli *arcana imperii* che fondano la politica occidentale. D'altro canto

¹⁹⁰ Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998. Cfr. Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano [1958] 1991, pp. 68-70; a tal proposito si veda Kahan C., Mesnard P., *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Kimé, Paris 2001.

¹⁹¹ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p.112.

sarebbe impensabile l'apertura di una via odologica a partire da una disattivazione dell'*archè* senza prima tentare di risalire alla struttura profonda di quest'ultima.

4. Il paradosso della sovranità e la relazione di bando

Ciò che è stato posto in bando è rimesso alla propria separazione e, insieme, consegnato alla mercé di chi l'abbandona, insieme escluso e incluso, dimesso e, nello stesso tempo, catturato.

G. Agamben, *Homo sacer*.

Nell'*Introduzione* a *Homo Sacer I*, mettendo in evidenza l'insufficienza della critica anarchica e marxista nell'individuazione della struttura della statualità e quindi nell'isolamento dell'*arcanum imperii* della politica occidentale, Agamben avverte che, con un nemico la cui struttura rimane occulta «si finisce con l'identificarsi»¹⁹². Se l'individuazione della struttura dell'*archè* può scongiurare il rischio di identificarsi con il nemico è necessario chiedersi se tale individuazione possa anche rappresentare il primo passo per la disattivazione e la destituzione di esso. Una delle questioni al centro della presente ricerca, in tal senso, sarà la possibilità di intercettare e sviluppare il nesso fra la prospettiva archeologica e la via *odologica* cui Agamben fa più volte riferimento ne *L'uso dei corpi* e che permea, pur senza apparire nella terminologia derivante dal termine *odos*, l'intero progetto «Homo sacer». In altre parole, ci si chiederà se, una volta isolata e analizzata la struttura dell'*archè* sul piano ontologico e su quello giuridico-politico, sia possibile immaginare una via che non ricada nella riproduzione dell'*archè* stessa ma conduca alla sua destituzione. Una via che non rientri, cioè,

¹⁹²Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 16.

nel sistema, per lo meno in apparenza inespugnabile e improfanabile, che lega intimamente potere costituente e potere costituito¹⁹³.

Prima di riprendere l'analisi proprio a partire da tale sistema, appare opportuno ritornare ancora una volta sulla struttura qui in questione. Le figure sinora presentate mostrano in modo chiaro il meccanismo di esclusione/inclusione che sta alla base della costituzione dell'*arché*. In ognuna di esse è all'opera lo stesso meccanismo: l'esperienza fattizia viene scissa e una metà di essa viene respinta all'origine, viene cioè esclusa per poi essere riarticolata all'altra (e quindi inclusa) a suo fondamento. Questo meccanismo inerisce, come mostrato nei capitoli iniziali della presente sezione, sia all'esclusione/implicazione della nuda vita a fondamento della politica che al dispositivo ontologico aristotelico di esclusione/inclusione dell'essere. Il meccanismo della presupposizione, consustanziale al linguaggio, in tal senso, determina un essere "pre-sup-posto stare al fondo"; lo stesso linguaggio, parallelamente, riposa su un'esclusione del non linguistico e del non dicibile con il quale il linguaggio stesso deve entrare in relazione a suo fondamento. Nel precedente capitolo si è visto, inoltre, come Agamben avesse isolato in *Stato di Eccezione*, un meccanismo simile nella fondazione della macchina giuridico-politica dell'Occidente che consisteva nell'esclusione inclusiva dell'anomia a fondamento del *nomos*. Si era già accennato, ancora, alle operazioni di *excepio*, del tutto simili, descritte ne *L'aperto* e ne *Il Regno e la Gloria*. Nel primo libro la macchina antropologica dell'Occidente era stata definita da Agamben secondo l'esclusione dell'animale e la sua articolazione (inclusione) a fondamento dell'umano: «Solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzitutto nel più intimo e vicino, è possibile opporre l'uomo agli

¹⁹³È opportuno segnalare, in questo contesto, come la difficoltà di individuare nel pensiero di Agamben qualcosa come un programma politico o un manifesto sia alla base dell'accusa di impoliticità mossa da Carlo Formenti: Formenti C., *Immagini del forse*, «Aut Aut», 271-72, 1996, pp. 22-27. Si veda a tal proposito anche Kalyvas A., *The sovereign weaver: Beyond the camp*, in Norris A. (a cura di), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agam-ben's Homo Sacer*, Duke University Press, 2005, pp. 107-134, p. 112 e Laclau E., *Bare life or social indeterminacy?*, cit., pp. 11-22, p. 22.

altri viventi»¹⁹⁴. Nel secondo caso il filosofo aveva definito la gloria come un dispositivo in grado di catturare l'inoperosità all'interno della macchina governamentale. Sebbene l'inoperosità umana e divina sembri impensabile dalla nostra cultura (esclusione), essa viene costantemente invocata e catturata all'interno della macchina (articolazione/inclusione), mantenuta al suo centro nella forme acclamatorie della gloria (forme tutt'altro che liquidabili come residui del passato) che oggi, attraverso i *media*, continuano ad assolvere la funzione dossologica. Se l'*archè* della nostra cultura si costituisce ogni volta secondo questo meccanismo di *exceptio* descrivibile secondo la serie di operazioni: divisione-esclusione-articolazione-inclusione che produce, in ultima analisi un'esclusione inclusiva di una parte a fondamento dell'altra, «allora il pensiero», osserva Agamben ne *L'uso dei corpi*, «si trova qui confrontato a un compito impervio». Non è più possibile pensare, continua il filosofo, «come si è per lo più fatto finora, nuove e più efficaci articolazioni dei due elementi, giocando una contro l'altra le due metà della macchina». Non si tratta neanche di «risalire archeologicamente a un inizio più originario» in quanto il solo inizio che l'archeologia filosofica può raggiungere è quello «che può eventualmente, risultare dalla disattivazione della macchina (in questo senso la filosofia prima è sempre filosofia ultima)»¹⁹⁵. L'archeologia filosofica non cerca dunque “un inizio più originario”: l'unico nuovo inizio che essa può raggiungere è quello coincidente con l'apertura di una via che porti alla disattivazione della macchina (e della stessa filosofia). In *Stato di eccezione*, in maniera meno esplicita ma non per questo meno incisiva, Agamben affermava che la disattivazione del dispositivo dell'eccezione, tramite un'azione intesa come mezzo puro e senza relazione a uno scopo, non avrebbe certo condotto a «un perduto stato originario»¹⁹⁶. Il punto cruciale cui tende l'archeologia agambeniana coincide dunque con la possibilità odologica di immaginare una disattivazione della

¹⁹⁴ Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, cit., p. 24. Per Agamben la macchina antropologica «funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è anche e sempre già una cattura) e un'inclusione (che è anche e sempre già un'esclusione). Proprio perché l'umano è, infatti, ogni volta già presupposto, la macchina produce in realtà una sorta di stato di eccezione, una zona di indeterminazione in cui il fuori non è che l'esclusione di un dentro e il dentro, a sua volta, soltanto l'inclusione di un fuori», *Ivi*, p. 42.

¹⁹⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 336.

¹⁹⁶ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 113.

macchina ontologico-giuridico-politica attraverso la ricerca di una via che escluda sia l'idea fallace di opporre fra loro le parti della stessa macchina sia l'idea di un impossibile ritorno a uno stato originario. L'idea di stato originario, del resto, è parte dell'*archè* che va disattivata: si tratta di una parte esclusa e rigettata a fondo, a fondamento appunto, della macchina moderna. D'altro canto, la possibilità di opporre fra loro le parti della macchina che risultano dal meccanismo di *exceptio*, prevede la ricerca di una nuova operatività, di un fare che, nella migliore delle ipotesi, rimarrà tutto interno alla macchina stessa e non potrà dunque determinarne una disattivazione:

Il problema ontologico-politico fondamentale è, oggi, non l'opera, ma l'inoperosità, non la ricerca affannosa e incessante di una nuova operatività, ma l'esibizione del vuoto incessante che la macchina della cultura occidentale custodisce al suo centro¹⁹⁷.

Realizzare l'esibizione del vuoto custodito al centro della macchina ontologico-giuridico-politica dell'Occidente, aprendo così la prospettiva odologica di una nuova epoca della politica – attraverso quella che Agamben chiamerà «potenza costituente» –, è esattamente ciò che appare impossibile senza uscire dal sistema entro cui si trovano strettamente legati potere costituente e potere costituito. È dunque a partire da una riflessione su tale sistema che bisognerà riprendere l'indagine per giungere ad una prima formulazione del concetto di potenza costituente. Come noto, in *Homo sacer I* Agamben dedica il terzo capitolo della prima parte del volume al rapporto fra potere costituente e potere costituito, radicando la questione all'interno della riflessione sul paradosso della sovranità. Prima di parlare del rapporto fra questi due poteri appare dunque opportuno soffermarsi su tale paradosso: ciò darà l'opportunità di osservare più da vicino la struttura dell'eccezione che, come si vedrà, appare consustanziale a quella della sovranità.

Se sovrano è, nella celeberrima formulazione schmittiana, colui al quale l'ordinamento riconosce il potere di decidere sullo stato di eccezione e di sospendere dunque l'ordinamento stesso, allora il sovrano «sta al di fuori

¹⁹⁷Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 336.

dell'ordinamento giuridico e, tuttavia, appartiene ad esso, perché spetta a lui decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa». Il paradosso della sovranità qui enunciato, emerge, con ulteriore grado di chiarezza, nella conclusione di Schmitt: «il sovrano è, nello stesso tempo, fuori e dentro l'ordinamento giuridico»¹⁹⁸. Il sovrano, potendo sospendere legalmente la validità della legge è simultaneamente dentro e fuori l'ordinamento: egli è, osserva Agamben, «legalmente fuori legge»¹⁹⁹. Per analizzare la struttura di tale paradosso e comprendere in che modo la sovranità rappresenti il limite dell'ordinamento giuridico, il filosofo mostra come Schmitt, sempre nella *Teologia politica*, presenti la struttura della sovranità nella forma dell'eccezione. Per Schmitt «ogni norma generale richiede una strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali essa di fatto deve trovare applicazione e che essa sottomette alla propria regolamentazione normativa. La norma ha bisogno di una situazione media omogenea». Non vi è alcuna norma, nella visione del giurista tedesco, che sia possibile applicare al caos: «prima dev'essere stabilito l'ordine: solo allora ha senso l'ordinamento giuridico. Occorre creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero». Qualsiasi diritto, in questa prospettiva, è dunque «diritto applicabile a una situazione». Il sovrano crea e garantisce tale situazione ed egli ha il monopolio della decisione ultima. In ciò, continua Schmitt, «sta l'essenza della sovranità statale, che quindi propriamente non dev'essere definita come monopolio della sanzione o del potere, ma come monopolio della decisione [...]». È a questo punto che Schmitt formula la sua ipotesi di identità di struttura fra autorità statale e eccezione:

Il caso d'eccezione rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non aver bisogno del diritto per creare diritto [...]. L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla,

¹⁹⁸Schmitt C., *Politische Theologie*, cit., p. 34.

¹⁹⁹Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 19; cfr. Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, in AA.VV., *Georges Bataille, il politico e il sacro*, a cura di Risset J., Liguori, Napoli 1987, pp. 115-119, p. 117.

l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione [...]»²⁰⁰.

L'eccezione rende possibile la condizione di validità della norma giuridica e quindi dell'intero ordinamento statale. Se, tuttavia, il sovrano «crea e garantisce la situazione» che consente la vigenza del diritto, che cos'è, si chiede Agamben, «questa 'situazione', qual è la sua struttura, dal momento che essa non consiste se non nella sospensione della norma?»²⁰¹. Per avere una chiarificazione egli ritorna ad interrogarsi sulla struttura dell'eccezione. Quest'ultima rappresenta un caso singolo escluso dalla norma generale: l'eccezione, in tal senso, è una specie dell'esclusione. Ma una specie affatto peculiare, in quanto ciò che viene escluso non rimane del tutto al di fuori del rapporto con la norma ma rimane legato a quest'ultima in una relazione di sospensione: «Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione. In questo senso l'eccezione è veramente, secondo l'etimo, *presa fuori (ex-capere)* e non semplicemente esclusa»²⁰². Sebbene, continua Agamben, è stato spesso osservato che l'ordinamento giuridico-politico funzioni attraverso un meccanismo di inclusione di ciò che viene respinto al di fuori dell'ordinamento stesso, l'eccezione ha una struttura molto più complessa. Deleuze e Guattari hanno parlato in *Mille plateaux* di una sovranità che può regnare soltanto su ciò che è capace di interiorizzare e Maurice Blanchot ne *L'entretien infini* di un tentativo della società di «rinchiudere il fuori»²⁰³. Tuttavia, osserva Agamben, il fuori, nel caso dell'eccezione, non viene incluso attraverso una semplice cattura/internamento, né tramite un'interdizione, ma attraverso la sospensione dell'ordinamento giuridico:

Non è l'eccezione che si sottrae alla regola, ma la regola che, sospendendosi, dà luogo all'eccezione e soltanto in questo modo si costituisce come regola, mantenendosi in relazione con quella.

²⁰⁰Schmitt C., *Politische Theologie*, cit., pp. 39-41.

²⁰¹Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 21.

²⁰²*Ivi*, p. 22.

²⁰³Deleuze G., Guattari F., *Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980, p. 445; Blanchot M., *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 292.

Il particolare «vigore» della legge consiste in questa capacità di mantenersi in relazione con un'esteriorità²⁰⁴.

Questa figura estrema della relazione, che include qualcosa «unicamente attraverso la sua esclusione», viene definita da Agamben *relazione di eccezione*. La situazione paradossale che pone in essere l'eccezione non può essere definita né come una situazione di fatto (non è un fatto, perché nasce dalla semplice sospensione della norma) né come una situazione di diritto (non è una fattispecie giuridica). È questo, osserva Agamben, il senso profondo del paradosso che emerge nell'affermazione schmittiana secondo cui la decisione sovrana «dimostra di non aver bisogno del diritto per creare diritto». Nell'eccezione sovrana è in questione non tanto il controllo o la neutralizzazione di un eccesso ma soprattutto la creazione e la definizione dello «spazio stesso in cui l'ordine giuridico-politico può avere valore»²⁰⁵. Essa, continua Agamben, rappresenta la localizzazione fondamentale che non distingue soltanto ciò che è dentro da ciò che è fuori, il caos dalla normalità, «ma traccia fra di essi una soglia (lo stato di eccezione) a partire dalla quale interno ed esterno entrano in quelle complesse relazioni topologiche che rendono possibile la validità dell'ordinamento»²⁰⁶. Se per Schmitt la sovranità si presenta come facoltà di decisione sull'eccezione, il sovrano, a ben guardare, non decide fra ciò che è lecito e ciò che è illecito, egli decide l'implicazione originaria del vivente nel diritto attraverso una normazione/normalizzazione della vita. Si tratta di una «strutturazione normale dei rapporti di vita» che consentono l'applicabilità della norma. La struttura sovrana della legge ha dunque, in ultima istanza, la forma di uno stato di eccezione dove fatto e diritto si trovano in un rapporto di indistinzione e dove la vita può essere catturata, implicata nella sfera del diritto, «solo attraverso la presupposizione della sua esclusione inclusiva, solo in una *exceptio*»²⁰⁷. In questa prospettiva, il luogo della sovranità è allora descrivibile come una soglia in cui appare una figura-limite della vita. Essa è descrivibile come una soglia dove la

²⁰⁴ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 22.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 23.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 32.

vita, originariamente eccepita nel diritto, è allo stesso tempo fuori e dentro l'ordinamento giuridico. In tal senso, avverte Agamben, l'affermazione di Schmitt secondo la quale la «regola vive solo dell'eccezione» deve essere presa letteralmente: «Il diritto non ha altra vita che quella che riesce a catturare dentro di sé attraverso l'esclusione inclusiva dell'*exceptio*: esso si nutre di questa e, senza di essa, è lettera morta»²⁰⁸.

La decisione sovrana definisce dunque una paradossale posizione di indecidibilità dal momento che essa incessantemente rinnova, nell'eccezione della vita, una soglia di indifferenza fra interno ed esterno, tra *nomos* e *physis*, tra inclusione e esclusione.

Alla luce di queste riflessioni Agamben mostra come la sovranità, possedendo la struttura dell'eccezione, non può essere considerata un concetto soltanto politico né una categoria esclusivamente giuridica. Allo stesso modo essa non è, come indicato da Schmitt, una potenza esterna al diritto o, come sostenuto da Hans Kelsen, la norma suprema dell'ordinamento giuridico. La sovranità è, invece, «la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione». Accogliendo un suggerimento di Jean-Luc Nancy, Agamben chiama bando la potenza della legge «di mantenersi nella propria privazione, di applicarsi disapplicandosi»²⁰⁹. Questa potenza, precisa Agamben, deve essere qui intesa come *dynamis* nel senso aristotelico: una potenza di non passare all'atto, una *dynamis me energhein*. Il termine «bando» viene ripreso dalla figura del fuorilegge e da quella del bandito dell'antichità germanica e scandinava e si riferisce sia all'esclusione dalla comunità che al comando e all'insegna del sovrano. Rudolf von Jhering è stato il primo a notare la somiglianza fra l'*homo sacer* e le figure germaniche del *wargus* (l'uomo-lupo) e del *friedlos* (il «senza pace»), il malfattore che, proprio come l'*homo sacer* dell'antichità romana, poteva essere ucciso senza commettere omicidio. Analogamente, nel bando medievale, ricorda Agamben, il bandito poteva essere

²⁰⁸ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 32.

²⁰⁹ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 34; Cfr. Nancy J.-L., *L'Impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983.

ucciso o, persino, essere considerato come già morto²¹⁰. In questa prospettiva, il filosofo mostra come colui che è stato messo al bando, non è posto semplicemente al di fuori della legge: egli non è, cioè, indifferente a questa. Colui che è *abbandonato dalla legge* è «esposto e rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono»²¹¹. Il bandito si trova dunque abbandonato dalla legge alla mercé della legge stessa, escluso eppure violentemente esposto nella relazione di bando: «di lui non è letteralmente possibile dire se sia fuori o dentro l'ordinamento [...]»²¹². Per questa ragione, continua Agamben, originariamente le espressioni «in bando, a bandono» significano in italiano sia «alla mercé di» che, con un significato opposto, «a proprio talento, liberamente» (come nell'espressione «corriere a bandono»). In modo del tutto simmetrico, «bandito» significa sia «escluso, messo al bando» che «aperto a tutti, libero», (come in «mensa bandita», «a redina bandita») ²¹³. La relazione di abbandono che concerne la figura del bandito consente ad Agamben di mostrare come la relazione politica sia, sin dall'origine, una relazione di eccezione che assume la forma del bando. In questa prospettiva egli può affermare, infatti, che «il rapporto originario della legge con la vita non è l'applicazione, ma l'abbandono». Se la relazione politica originaria è dunque questa relazione di bando (lo stato di eccezione come zona d'indistinzione fra esterno e interno, esclusione e inclusione) e se la legge entra in rapporto con la vita nella forma dell'abbandono, è possibile parlare di bando come forma dell'eccezione che sta alla base della struttura della sovranità. All'interno del bando sovrano «la potenza insuperabile del *nomos*, la sua originaria 'forza di legge'», va dunque ricercata precisamente nella sua facoltà di eccepire la vita tenendola esposta nella relazione di eccezione, di mantenere la vita, cioè, «nel suo bando, abbandonandola»²¹⁴. La tesi di Agamben qui rapidamente riportata prende congedo sia da ogni teoria fondata sull'idea di un'origine contrattuale del potere statale sia da qualsiasi possibilità di riconoscere il fondamento delle

²¹⁰ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 116-117.

²¹¹ *Ivi*, p. 34.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ Agamben G., *Homo sacer*, cit, p. 34 e p. 123.

²¹⁴ *Ivi*, pp. 34-35.

comunità politiche nell'appartenenza. In questo senso il filosofo invita a rileggere e a mettere in questione il mito di fondazione della città moderna così come fissato da Hobbes a Rousseau. Anzitutto, per Agamben, la fondazione non è un evento accaduto in un tempo concluso una volta per tutte, ma è qualcosa che incessantemente opera all'interno dello stato civile attraverso la decisione sovrana²¹⁵. Lo stato di natura, secondo Agamben, non è altro che «uno stato di eccezione, in cui la città appare per un istante (che è insieme intervallo cronologico e attimo atemporale) *tanquam dissoluta*»²¹⁶. Egli rintraccia la premessa all'opposizione hobbesiana fra stato di natura e *commonwealth* (che il filosofo inglese pone a fondamento della sua concezione della sovranità), nella polemica sofistica contro il *nomos* in favore della natura che prende avvio nel secolo IV²¹⁷. Se per i sofisti l'antiorità della *physis* giustifica, in ultima analisi, la violenza del più forte, per Hobbes è la stessa identità di stato di natura e violenza (*homo hominis lupus*) che giustifica il potere assoluto del sovrano. Così nell'uomo forte dei sofisti e nel sovrano hobbesiano è l'antinomia tra *physis* e *nomos* il presupposto che legittima il principio di sovranità, l'indistinzione tra violenza e diritto. In tal senso, nota Agamben, è importante sottolineare che in Hobbes lo stato di natura continua a sopravvivere soltanto nella persona del sovrano che continua in tal modo a conservare lo *ius contra omnes*²¹⁸. La sovranità appare, afferma Agamben, «come un inglobamento dello stato di natura nella società, o, se si vuole, come una soglia di indifferenza fra natura e cultura, fra violenza e legge, e proprio questa indistinzione costituisce la specifica violenza sovrana»²¹⁹. Lo stato di natura, quindi, non è mai realmente esterno al *nomos*, ma al contrario, proprio in quanto sovrano, il *nomos* è non solo necessariamente connesso allo stato di natura ma esso implica, in ogni senso, lo

²¹⁵Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 121.

²¹⁶*Ibidem*. Lo stato di natura per Hobbes si rivela nel momento in cui la città si considera “come se fosse dissolta”: «Ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere *volunt*, recte intelligatur». Hobbes T., *De cive*, versione latina, ed. critica di H. Warrender, Oxford 1983, pp. 79-80.

²¹⁷Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 41.

²¹⁸*Ivi*, p. 41-42.

²¹⁹*Ivi*, p. 42.

stato di eccezione ²²⁰. Nel punto in cui si considera la città come se fosse dissolta (*tamquam dissoluta*), continua Agamben, appare quindi non lo stato di natura ma lo stato di eccezione:

Stato di natura e stato di eccezione sono soltanto le due facce di un unico processo topologico in cui, come in un nastro di Moebius o in una bottiglia di Leida, ciò che era presupposto come esterno (lo stato di natura) ricompare ora all'interno (come stato di eccezione), e il potere sovrano è appunto questa impossibilità di discernere esterno ed interno, natura ed eccezione, *physis* e *nomos*²²¹.

Se, come osservato sinora, la struttura sovrana della legge ha la forma di uno stato di eccezione in cui fatto e diritto, *nomos* e *physis* entrano in una soglia di indistinzione, la decisione sovrana, cui dipende la continua fondazione della città moderna, inerisce «immediatamente» la vita dei cittadini. Una vita la cui produzione, come recita la seconda tesi di *Homo sacer I*, è la prestazione fondamentale del potere sovrano, una nuda vita come elemento politico originario, soglia di articolazione tra *zoè* e *bios*. Essa, dunque, non è «la vita naturale riproduttiva, la *zoè* dei greci, né il *bios*, una forma di vita qualificata; è piuttosto la nuda vita dell'*homo sacer* e del *wargus*, zona di indifferenza e di transito continuo tra l'uomo e la belva, la natura e la cultura»²²². Il bando sovrano, con la sua struttura paradossale ma dall'efficacia immane, tiene insieme questa nuda vita e il potere sovrano.

In questa prospettiva, tutte le rappresentazioni dell'atto politico originario come contratto o convenzione che segnerebbe in modo puntuale il passaggio dallo stato di natura allo Stato, avverte Agamben, vanno respinte senza riserva. Il legame statuale, come si è visto, si dà infatti entro una zona di indiscernibilità tra *nomos* e *physis* estremamente più complessa dove esso, «avendo la struttura del bando è già sempre anche non-statalità e pseudonatura, e la natura si presenta già sempre come *nomos* e stato di eccezione»²²³.

²²⁰ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 43.

²²¹ *Ivi*, p. 44.

²²² *Ivi*, p. 121.

²²³ *Ibidem*.

Se, osserva Agamben, la relazione originaria è una relazione di bando, il fraintendimento sul mitologema hobbesiano del contratto – l’aver letto, cioè, per secoli il bando nei termini di un contratto o di un patto – «ha condannato la democrazia all’impotenza ogni volta che si trattava di affrontare il problema del potere sovrano e, insieme, l’ha resa costitutivamente incapace di pensare veramente nella modernità una politica non-statuale»²²⁴.

È importante, infine, sottolineare che il bando è una forma della relazione che appare senza alcun contenuto positivo: i termini in relazione, infatti, si escludono a vicenda e, simultaneamente, si includono. Proprio a partire da questa forma limite della relazione, che è in fin dei conti una relazione fra irrelati, Agamben individua, già in *Homo sacer I*, la possibilità di mettere a critica il bando sovrano a partire dalla relazione: «una critica del bando», egli afferma, «dovrà allora necessariamente mettere in questione la forma stessa della relazione e chiedersi se il fatto politico non sia per caso pensabile al di là della relazione, cioè non più nella forma di un rapporto»²²⁵. Come sarà evidente nella seconda parte della presente ricerca, la critica della relazione diverrà una questione cruciale nella ricerca di una potenza destituente e nella creazione di una forma-di-vita. Mettere in questione la relazione consentirà di intravedere quella via *odologica* che è il fine ultimo della filosofia archeologica di Agamben («ogni filosofia prima è sempre filosofia ultima»). In *L’uso dei corpi* la forma-di-vita assumerà le sembianze di un «bando che non ha più la forma di un legame, di una esclusione-inclusione della nuda vita, ma quella di un’intimità senza relazione»²²⁶. Ritorneremo su questa singolare figura nella parte conclusiva della ricerca per indagare il rapporto fra forma-di-vita e potenza destituente.

Qui è importante ribadire che il tentativo di mettere a critica il bando e l’eccezione che ne è la struttura non potrà coincidere con l’apertura di un processo dialettico dove due parti della macchina sovrana verranno fatte giocare l’una contro l’altra: ciò equivarrebbe a perpetuare ontologicamente e politicamente la riproduzione dello stesso bando, della stessa *archè*, proprio nel

²²⁴ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 121-22.

²²⁵ *Ivi*, p. 35.

²²⁶ Agamben G., *L’uso dei corpi*, cit., p. 301.

tentativo di immaginarne una destituzione. Equivarrebbe, in altri termini, a rimanere pienamente dentro il sistema che vede affrontarsi e incessantemente ripetersi la dialettica che lega le forme costituenti e le forme costituite che riproducono dinamicamente il bando sovrano.

Non bisognerà scordare, però, che una disattivazione del bando è un'operazione tutt'altro che agevole: «la relazione di abbandono è, infatti, così ambigua, che nulla è più difficile che sciogliersi da essa». Come pensare lo scioglimento di ciò che «è essenzialmente il potere di rimettere qualcosa a se stesso, cioè il potere di mantenersi in relazione con un irrelato presupposto»? ²²⁷. In tal senso, è interessante notare come in *Homo Sacer I*, Agamben sviluppi l'idea di Alain Badiou secondo cui lo Stato non si fonda su un legame sociale, ma sul divieto del suo scioglimento (*déliaison*) ²²⁸. Nella prospettiva di Agamben la *déliaison* descritta da Badiou non va però intesa come scioglimento di un vincolo preesistente (che sia esso un patto o un contratto), in quanto il vincolo stesso ha, sin dall'inizio, «la forma di uno scioglimento o di un'eccezione, in cui ciò che è catturato è, insieme, escluso» e dove «la vita umana si politicizza soltanto attraverso l'abbandono a un potere incondizionato di morte» ²²⁹. Il vincolo sovrano, che è più originario del vincolo della norma positiva o del patto sociale, coincide dunque, originalmente, con uno scioglimento del legame. Ed è nella forma di tale scioglimento che avviene l'implicazione/abbandono del vivente e dunque la produzione della nuda vita che è, dal punto di vista della sovranità, l'elemento politico originario.

²²⁷ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 122.

²²⁸ Badiou A., *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988.

²²⁹ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 101.

5. L'incessante oscillazione dialettica fra potere costituente e potere costituito

Un potere che è stato soltanto abbattuto con una violenza costituente risorgerà in altra forma, nell'incessante, inesorabile, desolata dialettica fra potere costituente e potere costituito, violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva.

G. Agamben, *L'uso dei corpi*.

Se il distacco da Michel Foucault ne *L'uso dei corpi* appare particolarmente pronunciato ciò è perché, nell'ottica di Agamben, il filosofo francese non riesce a scorgere mai uno spazio dell'etica sottratto alle relazioni strategiche; egli non abbandona mai il piano della relazione con sé e con gli altri, rimandando piuttosto ad una soggettivazione etica, ad un soggetto libero che finisce per organizzarsi all'interno delle relazioni di potere. Per Agamben, al contrario, si tratta di pensare una disattivazione delle relazioni ontologico-politiche, che possa aprire l'accesso a una zona ingovernabile e inoperosa, sottratta alla dialettica fra potere costituente e potere costituito, soggettivazione e governo; una zona che coincide con la creazione di una *forma-di-vita*, una vita che, come verrà mostrato più avanti, è inseparabile dalla sua forma e che mai, per sua definizione, può «essere organizzata». Come emerge con chiarezza nell'«Intermezzo» che appare fra la prima e la seconda parte de *L'uso dei corpi*, è proprio il concetto di forma-di-vita ciò che Agamben sostituisce, nel corso della sua ricerca, alla nozione di soggetto. Qui Agamben sottolinea come Foucault consideri la costituzione del soggetto attraverso un processo di soggettivazione e, in tal senso, egli afferma che «sé», per Foucault, non coincide con una sostanza e non è neppure «il risultato oggettivabile di un'operazione (la relazione con sé)». Il soggetto coincide con l'operazione stessa, con la stessa relazione: «Non vi è, cioè, un soggetto prima del rapporto con sé e dell'uso di sé: il soggetto è questo rapporto e

non uno dei termini di esso»²³⁰. Il soggetto, in quanto pertinente alla sfera della filosofia prima, prevede sempre un'ontologia; tuttavia, osserva Agamben, per Foucault essa non coincide né con l'*hypokeimenon* aristotelico né con il soggetto cartesiano. In *Quel che resta di Auschwitz* Agamben aveva scritto che il soggetto non è «qualcosa come un sostrato, un deposito o un sedimento che i processi storici di soggettivizzazione e desoggettivizzazione, di umanizzazione e disumanizzazione si lasciano dietro come una sorta di fondo, o di fondamento, del loro divenire»²³¹. La concezione di un'etica come rapporto con sé e non come relazione a una norma è una costante nel pensiero di Foucault. Per analizzare lo statuto ontologico del soggetto foucauldiano «che mette in gioco se stesso nel prendersi cura di sé»²³² e le aporie insite in esso, Agamben ricorre a una coppia categoriale tratta dal diritto pubblico: quella tra potere costituente e potere costituito:

La concezione tradizionale pone all'origine un potere costituente, che crea e separa fuori di sé, in un'incessante circolarità, un potere costituito. Vero potere costituente non è quello che produce un potere costituito da sé separato, il quale rimanda al potere costituente come suo inattingibile fondamento, che non ha però altra legittimità che quella che gli deriva dall'aver prodotto un potere costituito. Costituente è, in verità, soltanto quel potere – quel soggetto – che è capace di costituire sé come costituente²³³.

La pratica di sé corrisponde a una simile operazione in cui il soggetto si adegua alla propria relazione costitutiva e resta immanente ad essa: «il soggetto è, cioè, la posta in gioco nella cura di sé e questa cura non è che il processo attraverso cui il soggetto costituisce se stesso». In questo senso, osserva Agamben, etica non può essere «l'esperienza in cui un soggetto si tiene dietro, sopra o sotto la propria vita, ma quella in cui il soggetto si costituisce e trasforma in indissolubile relazione immanente alla sua vita, vivendo la sua vita»²³⁴. Il problema del soggetto

²³⁰ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 140. Cfr. Foucault M., *Dits et écrits (1954-1988)*, t. IV, 1980-1988, Gallimard, Paris 1994, p. 733.

²³¹ Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz*, cit. p. 116.

²³² Foucault M. [1982], *L'erméneutique du sujet*, Gallimard - Seuil, Paris 2001, p. 504.

²³³ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 143.

²³⁴ *Ibidem*.

foucauldiano concerne il problema dell'autocostituzione dell'essere e soltanto attraverso la comprensione del suo statuto ontologico sarà possibile affrontare la questione dell'etica. Per fare ciò, afferma Agamben, bisognerà chiedersi, anzitutto, «quando qualcosa come un 'soggetto' è stato separato e ipostatizzato nell'essere in posizione costituente»²³⁵. La risposta va ricercata nelle scissioni e nelle cesure che attraversano originalmente l'ontologia occidentale: esse «dividono e coordinano nell'essere soggetto (*hypokeimenon*) ed essenza (*ousia*), sostanze prime e sostanze seconde, essenza ed esistenza, potenza e atto e solo un'interrogazione preliminare di queste cesure può permettere la comprensione del problema di ciò che chiamiamo 'soggetto'»²³⁶. Lo statuto ontologico della teoria del soggetto eredita dunque le scissioni e le aporie della filosofia prima. Il modo in cui l'individuo si costituisce soggetto delle proprie azioni morali riposa sulla relazione con sé e, tuttavia, quest'ultimo per Foucault è del tutto immanente al rapporto, non ha consistenza sostanziale al di fuori di esso.

Come può, si chiede allora Agamben, un sé che coincide con la relazione,

costituirsi come soggetto delle proprie azioni per governarle e definire uno stile di vita e una «vita vera»? Il sé, in quanto coincide col rapporto con sé, non può mai porsi come soggetto del rapporto né identificarsi col soggetto che si è, in esso, costituito. Esso può soltanto costituir sé come costituente, ma mai identificarsi con ciò che ha costituito. E, tuttavia, in quanto soggetto costituito, esso è, per così dire, l'ipostasi gnostica o neoplatonica che la pratica di sé lascia sussistere fuori di sé come un residuo ineliminabile²³⁷.

Sé e soggetto appaiono dunque legati circolarmente in una «relazione costituente» e, simultaneamente, proprio perciò essi non possono coincidere una volta per tutte: «Il soggetto, che deve governare e condurre le sue azioni in una forma di vita, si è costituito in una pratica di sé che non è altro che questa stessa costituzione e questa forma di vita». In ultima analisi Agamben mostra come l'aporia ontologica in Foucault si proietta sul piano della prassi, sulla teoria delle relazioni di potere e del governo degli uomini che su queste relazioni riposa. Il

²³⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 144.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ibidem*.

soggetto libero di Foucault è implicato, in quanto tale, nelle relazioni di potere, egli governa e conduce la propria vita, divenendo la base per la conduzione e il governo della vita altrui: la sua soggettivazione è, in fin dei conti, assoggettamento:

Le relazioni di potere, a differenza degli stati di dominio, implicano necessariamente un soggetto libero, di cui si tratta di «condurre» e governare le azioni e che, in quanto libero, ostinatamente resiste al potere. E, tuttavia, proprio in quanto il soggetto conduce e governa «liberamente» se stesso, esso entrerà fatalmente in relazioni di potere, che consistono nel condurre la condotta di altri (o lasciar condurre da altri la propria). Colui che, «conducendo» la sua vita, si è costituito soggetto delle proprie azioni, sarà così «condotto» da altri soggetti o cercherà di condurre altri: la soggettivazione in una certa forma di vita, è, nella stessa misura, l'assoggettamento in una relazione di potere²³⁸.

L'aporia ontologica che riguarda la costituzione del soggetto è, continua Agamben, la stessa aporia che concerne la democrazia e il suo governo degli uomini, laddove essa prevede una «identità di governanti e governati, assolutamente separati e, tuttavia, altrettanto assolutamente uniti in una relazione inscindibile». Tale aporia rimane intatta nel pensiero di Foucault che non ha mai abbandonato il tentativo di trovare un'etica pensando l'immanenza fra sé e soggetto in una forma di vita:

Come potere costituente e potere costituito, la relazione con sé e il soggetto sono l'una per l'altro insieme trascendenti e immanenti. E, tuttavia, è proprio l'immanenza fra sé e soggetto in una forma di vita che Foucault ha cercato ostinatamente di pensare fino alla fine, avvolgendosi in aporie sempre più stridenti e, nello stesso tempo, indicando con forza nella sola direzione in cui qualcosa come un'etica poteva per lui diventare possibile²³⁹.

²³⁸ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 145.

²³⁹ *Ibidem*.

Nonostante, ammette Agamben, il soggetto, il sé di cui parla Foucault, non è riducibile alla tradizione dell'*hypokeimenon* aristotelico

ciò che Foucault non sembra vedere, malgrado l'Antichità sembrasse offrirne in qualche modo un esempio, è la possibilità di una relazione con sé e di una forma di vita che non assumano mai la figura di un soggetto libero; cioè (se le relazioni di potere rimandano necessariamente ad un soggetto) di una zona dell'etica del tutto sottratta ai rapporti strategici, di un Ingovernabile che si situa al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere»²⁴⁰.

Una delle questioni decisive nella prospettiva destituente che Agamben svilupperà ne *L'uso dei corpi* sarà il tentativo di individuare una possibilità di sottrazione dalle relazioni ontologico-politiche del potere, la nascita di una forma-di-vita letteralmente *non assoggettabile* in esse. Se, come verrà mostrato nel corso della ricerca, sarà qualcosa come una potenza destituente ad inaugurare una politica totalmente sciolta dalla relazione, è dal nesso che lega potere costituente e potere costituito – dalle aporie ontologico-politiche in esso insite e del tutto mantenute nel pensiero di Foucault – che bisognerà, iniziare la riflessione.

Il concetto di potere costituente non smette, tutt'oggi, di essere un tassello fondamentale nel pensiero che ha guidato i cambiamenti radicali della sfera politica nella modernità. Ciò non impedisce che esso, come del resto molti altri concetti cari alla teoria politica che non riesce a pensare la politica al di là della sovranità, presenti dei tratti paradossali sui quali è opportuno tentare di fare chiarezza. Uno degli aspetti aporetici che caratterizza il potere costituente e che vale la pena di rilevare immediatamente, è senz'altro la sua inseparabilità dal potere costituito con il quale forma un sistema. All'origine di ogni potere costituito, infatti, vi è sempre un potere costituente che lo presuppone e che, solitamente nella forma di una rivoluzione, lo pone in essere e lo garantisce. Il potere costituente appare dunque, in termini benjaminiani, come una violenza che abbatte un potere costituito e che, nel fare ciò, pone un nuovo diritto,

²⁴⁰Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 148.

divenendo in tal modo, esso stesso, una violenza che lo conserva e quindi, ancora una volta, un potere costituito. Ed è proprio la formulazione di Benjamin, così come concepita nella *Critica della violenza* a rimanere il momento insuperato della riflessione sul rapporto tra potere costituente e potere costituito:

La legge di queste oscillazioni (fra violenza che pone e violenza che conserva il diritto) si fonda sul fatto che ogni violenza conservatrice indebolisce, a lungo andare, indirettamente attraverso la repressione delle forze ostili, la violenza creatrice che è rappresentata in essa [...] . Ciò dura fino al momento in cui nuove forze, o quelle prima oppresse, prendono il sopravvento sulla violenza che finora aveva posto il diritto, e fondano così un nuovo diritto destinato a una nuova decadenza²⁴¹.

Ne consegue che un potere che verrà rovesciato soltanto dalla forza di una violenza costituente, di una violenza che pone il diritto, riapparirà a breve, nell'incessante oscillazione dialettica tra potere costituente e potere costituito, nella forma di una nuova violenza che conserva il diritto. Da qui la necessità di pensare una diversa figura della politica che possa sottrarsi alla dialettica che lega, nel bando sovrano, potere costituente e potere costituito.

Nell'«Epilogo» de *L'uso dei corpi* Agamben afferma che se l'ipotesi sulla struttura dell'*archè* elaborata nel corso del progetto «Homo sacer» è esatta, «e se il problema ontologico fondamentale è oggi non l'opera, ma l'inoperosità e se questa può, tuttavia, attestarsi solo rispetto a un'opera, allora l'accesso a una diversa figura della politica non potrà avere la forma di un “potere costituente”, bensì quella di qualcosa che possiamo provvisoriamente chiamare ‘potenza destituente’»²⁴². Nella prospettiva archeologico-odologica del filosofo, il compito della «politica che viene» coincide dunque con la definizione di una potenza destituente che potrà apparire soltanto al di fuori del rapporto sovrano che vede saldamente uniti potere costituente e potere costituito. La questione dell'inoperosità verrà affrontata più avanti; qui appare necessario tentare di

²⁴¹ Benjamin W. [1921], *Zür Kritik der Gewalt*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, (1977), pp. 155-56, tr. it. *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di Solmi R., Einaudi, Torino [1962] 2014, p. 29.

²⁴² Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 336-37.

comprendere le aporie che caratterizzano tale rapporto e mostrare come Agamben delinei un'ontologia della potenza che sola può consentire di recidere il nodo che vincola il rapporto – tutto interno al bando sovrano – fra potere costituente e potere costituito.

Il terzo capitolo della prima parte di *Homo sacer I* si apre con la constatazione che «da nessuna parte il paradosso della sovranità si mostra in tanta luce, come nel problema del potere costituente e del suo rapporto col potere costituito»²⁴³. Tanto le legislazioni positive che la dottrina, nota Agamben, hanno sempre trovato un compito difficile nel mantenimento della distinzione fra questi due poteri. Contro la tesi della tradizione democratico-rivoluzionaria che afferma il carattere originario e irriducibile del potere costituente, che non può essere dunque condizionato e costretto da un potere costituito, trova oggi consensi sempre più ampi – «nell'ambito della più generale tendenza contemporanea a regolare tutto mediante norme», precisa Agamben – l'idea che vorrebbe identificare il potere costituente con il mero potere di revisione previsto nei codici costituzionali, relegando in tal modo all'ambito del pre-giuridico o del fattuale il potere da cui le costituzioni nascono. Alla fine della prima guerra mondiale, Walter Benjamin, criticando quest'ultima tesi, pone la questione del rapporto fra potere costituente e potere costituito nei termini, finalmente corretti, di un rapporto tra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva:

Se vien meno la consapevolezza della presenza latente della violenza in un istituto giuridico, esso decade. Un esempio di questo processo è fornito, in questo periodo, dai parlamenti. Essi presentano il noto, triste spettacolo, perché non sono rimasti consapevoli delle forze rivoluzionarie a cui devono la loro esistenza [...]. Manca loro il senso della violenza creatrice di diritto che è rappresentata in essi; non c'è quindi da stupirsi che non pervengano a decisioni degne di questo potere, ma curino, nel compromesso, una condotta degli affari politici che si vorrebbe senza violenza²⁴⁴.

²⁴³ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 46.

²⁴⁴ Benjamin W., *Zür Kritik der Gewalt*, cit., p. 144, tr. it. *Per la critica della violenza*, cit., p. 17.

Se il potere costituente, che la tradizione democratico-rivoluzionaria vorrebbe mantenere irriducibile e trascendente rispetto all'ordine costituito appare, in quanto violenza che pone il diritto, «più nobile della violenza che lo conserva, esso non possiede, però, in sé alcun titolo che possa legittimarne l'alterità». La violenza che pone il diritto, al contrario, «intrattiene col potere costituito un rapporto ambiguo ed ineliminabile»²⁴⁵. In questo senso andrebbe letta, afferma Agamben, la tesi di Sieyès secondo cui «la costituzione suppone innanzi tutto un potere costituente». Essa deve essere intesa, cioè, nel senso che «*la costituzione si presuppone come potere costituente*», una lettura che consente di far emergere nel modo più compiuto il paradosso della sovranità. Il potere sovrano non solo si presuppone come stato di natura e si mantiene in relazione di bando con lo stato di diritto ma si scinde in potere costituente e potere costituito e si tiene in rapporto con entrambi, «situandosi nel loro punto di indifferenza». In questo senso, potere costituente e potere costituito non sono che due stati coesistenti dello stesso potere sovrano. Il problema centrale, afferma Agamben, non è allora quello di pensare un potere costituente che non si risolva mai in un potere costituito, ma quello di distinguere in modo chiaro potere costituente e potere sovrano. La storia, d'altro canto, offre diversi casi di tentativi di mantenimento di un potere costituente che non si risolvesse mai in un potere costituito: basti pensare al concetto trotzkista di «rivoluzione permanente» o a quello maoista di «rivoluzione ininterrotta». Per mostrare quanto sia arduo distinguere il potere costituente dal potere sovrano Agamben ricorre a due esempi limite che accosta a quelli appena citati: «i due grandi liquidatori dei consigli spontanei, il partito leninista e quello nazista», egli scrive, «si presentano in qualche modo come la conservazione di un'istanza costituente accanto al potere costituito». La «struttura duale» che caratterizza i due grandi stati totalitari del secolo scorso, Germania nazista e Unione Sovietica, dove uno Stato-partito si presenta come un duplicato dell'ordinamento statale, «appare», continua Agamben, «come un'interessante, anche se paradossale, soluzione tecnico-giuridica al problema

²⁴⁵ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 47.

del mantenimento del potere costituente»²⁴⁶. In entrambi i casi il potere costituente si presenta come espressione del potere sovrano o, comunque, appare molto difficile distinguerlo da questo: «l'analogia è tanto più stretta, in quanto sia per l'uno che per l'altro essenziale è la domanda: "dove?", dal momento che né le istanze costituenti né il sovrano possono essere situati interamente dentro o interamente fuori rispetto all'ordinamento costituito»²⁴⁷.

Se si concentra l'attenzione sul pensiero di Schmitt si noterà come per il filosofo tedesco il potere costituente fosse irriducibile alla sfera delle norme e teoricamente non sovrapponibile al potere sovrano. Esso è «una «volontà politica», capace di «prendere la decisione concreta fondamentale sulla specie e la forma della propria esistenza politica». In tal senso, il potere costituente, per Schmitt, si colloca «prima e al di sopra di ogni procedimento legislativo costituzionale»²⁴⁸. Tuttavia, osserva Agamben, se secondo Schmitt già a partire da Sieyès il potere costituente si identifica con la volontà costituente del popolo o della nazione, allora non si capisce come distinguerlo dalla sovranità del popolo o della nazione. Schmitt, inoltre, muove una critica al tentativo liberale di «racchiudere e delimitare completamente attraverso leggi scritte l'esercizio del potere statale», affermando la sovranità della costituzione o della *charte* fondamentale: le istanze competenti per la revisione della costituzione «non diventano in seguito a questa competenza sovrane né titolari di un potere costituente» e il risultato inevitabile è la produzione di «atti apocrifi di sovranità»²⁴⁹. Ne consegue, afferma Agamben, che «potere costituente e potere sovrano eccedono entrambi, in questa prospettiva, il piano della norma (sia pure della norma fondamentale), ma la simmetria di quest'eccesso testimonia di una vicinanza che sfuma fino alla coincidenza»²⁵⁰. Toni Negri in un saggio del 1992 dal titolo *Il potere costituente*, tenta di mostrare non solo l'irriducibilità del potere costituente al potere costituito ma anche la sua estraneità al principio di sovranità:

²⁴⁶ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 49.

²⁴⁷ *Ivi*, pp. 49-50.

²⁴⁸ Schmitt C., *Verfassungslehre*, München-Leipzig 1928, tr. it. *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 120.

²⁴⁹ Schmitt C., *Verfassungslehre*, cit., pp. 151-52.

²⁵⁰ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 50.

La verità del potere costituente non è quella che (quale che sia il modo) può essergli attribuita dal concetto di sovranità. Non è questa, perché il potere costituente non solo non è (com'è ovvio) un'emanazione di quello costituito, ma neppure l'istituzione del potere costituito: esso è l'atto della scelta, la determinazione puntuale che apre un orizzonte, il dispositivo radicale di qualcosa che non esiste ancora e le cui condizioni di esistenza prevedono che l'atto creativo non perda nella creazione le sue caratteristiche. Quando il potere costituente mette in atto il processo costituente, ogni determinazione è libera e resta libera. La sovranità di contro si presenta come fissazione del potere costituente, quindi come termine di esso, come esaurimento della libertà di cui esso è portatore.²⁵¹

L'idea che il potere costituente non sia un'emanazione dell'ordine costituito e che non finisca per istituirlo non ci aiuta a isolarlo, nota Agamben, dal potere sovrano. I tratti individuati da Negri nella definizione del potere costituente, letti nella prospettiva sviluppata da Agamben sulla struttura originaria della sovranità come bando e abbandono, descrivono infatti, in fin dei conti, anche il potere sovrano. Per questo, continua il filosofo, Negri, riportando un'ampia fenomenologia storica inerente al potere costituente, non riesce, di fatto, a trovare da nessuna parte un principio per distinguerlo dal potere sovrano²⁵². Tuttavia, la ricerca di Negri, apre una prospettiva interessante, avverte Agamben, laddove giunge alla conclusione che, una volta pensato il potere costituente in tutta la sua radicalità, esso debba smettere di essere un concetto politico e debba invece presentarsi come una categoria dell'ontologia²⁵³. In quest'ottica, che realizza uno slittamento

²⁵¹ Negri A., *Il potere costituente*, Sugarco, Milano 1992, p. 31. In un altro saggio uscito sulla rivista "Riff Raff" nel 1993, tradotto e pubblicato alcuni mesi dopo sullo stesso numero di "Futur antérieur" (1993, 15) dove sarebbe apparso *Forme-de-vie* di Agamben, Negri intravede, nella consueta prospettiva marxista-costituente, la possibilità di pensare, «oltre la teoria delle 'forme dello Stato'», una «Repubblica costituente». Essa, nell'ottica di Negri, verrà costruita da un nuovo soggetto – «l'intellettualità-massa» – che si organizzerà in «Soviet»: «Il paradosso costituzionale della Repubblica costituente consiste nel fatto che il processo costituente non si chiude mai, che la Rivoluzione non termina, che la norma costituzionale e la legge ordinaria sono ricondotte ad una sola fonte e sviluppate unitariamente in una sola procedura democratica. Eccoci infine al grande problema da cui tutto nasce e verso cui tutto tende: al compito di distruggere la separazione, la disuguaglianza, il potere che riproduce separazione e disuguaglianza. Ora, i Soviet dell'intellettualità-massa possono porsi questo compito costruendo, fuori dallo Stato, una macchina nella quale una democrazia del quotidiano organizzi la comunicazione attiva, l'interattività dei cittadini, e insieme produca soggettività sempre più libere e complesse». Negri A., *Repubblica Costituente*, «Riff Raff», 1993.

²⁵² Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 51.

²⁵³ Negri interviene quasi vent'anni dopo sulla questione della critica all'irriducibilità del potere costituente al potere costituito così come ribadita da Agamben in *L'uso dei corpi* in una recensione di

dalla politica all'ontologia, dalla filosofia politica alla filosofia prima, la questione del potere costituente diviene quella ontologica della costituzione della potenza, e al problema del rapporto tra potere costituente e potere e costituito si sostituisce quello del rapporto fra potenza e atto.

Pensare di recidere il nodo che lega potere costituente e potere sovrano è possibile, secondo Agamben, soltanto a patto di ripensare radicalmente le categorie ontologiche della modalità nel loro complesso. In definitiva, per accedere a un potere costituente veramente sganciato dal potere sovrano e a una teoria politica svincolata dai paradossi della sovranità, bisognerà creare un'ontologia della potenza che sappia liberarsi senza riserve dal primato dell'atto:

Solo se si riuscirà a pensare altrimenti la relazione fra potenza e atto e, anzi, al di là di essa, sarà possibile pensare un potere costituente interamente sciolto dal bando sovrano. Fino a quando una nuova e coerente ontologia della potenza (al di là dei passi che in questa direzione hanno mosso Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) non avrà sostituito l'ontologia fondata sul primato dell'atto e sulla sua relazione colla potenza, una teoria politica sottratta alle aporie della sovranità resta impensabile²⁵⁴.

È precisamente a partire da questo momento che è possibile rilevare in modo evidente la straordinaria coerenza interna nel progetto «Homo sacer» e la natura odologica dell'archeologia politica che è al suo centro. Il concetto di «potenza senza relazione all'essere in atto», che Agamben formula nel capitolo 3 della prima parte di *Homo sacer I*, infatti, non solo delinea, pur senza definirlo in questi termini, il concetto di potenza destituente ma, come sarà mostrato più

quest'ultimo libro apparsa su Il Manifesto del 19 novembre 2014: «Prendiamo ad esempio l'affermazione che il potere costituente sia del tutto legato e null'altro che immanente a quello costituito. Il potere costituente è, prima di tutto, lotta contro il potere costituito: certo, ma anche lotta contro se stesso. Il potere costituente è, sempre, desiderio, movimento, rapporto di forza. Nel biopolitico esso è ricondotto al concetto di lavoro-vivo, è dunque posto in una relazione che lo rende, ad un tempo, asimmetrico rispetto al potere costituito e decisivo tuttavia non solo nel riqualificare la realtà di quest'ultimo ma anche nel superarne la determinazione. Se la deriva inoperosa di Agamben è intesa a chiarire questa dinamica costituente e quindi (senza che egli lo voglia) a chiarirne anche l'effetto destituente che in esso vige, la deriva è utile». Negri A., *Giorgio Agamben. Quando l'inoperosità è sovrana*, "Il Manifesto", 19 novembre 2014.

²⁵⁴Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 51.

chiaramente fra poco, obbliga, a cagione del grado di elaborazione teorica raggiunta già nel libro del 1995, a collocare la sua genesi molto anteriormente rispetto alla pubblicazione de *L'uso dei corpi*. Non è certo un caso, del resto, che Agamben citi, nell'«Epilogo», dedicato alla potenza destituente, più di un passaggio del capitolo 3 della prima parte di *Homo sacer I*. Ed è ancora a questo capitolo che ritorneremo più avanti, allo scopo di riprendere l'analisi ontologica del rapporto fra atto e potenza che Agamben vi conduce, per poi mostrare come, quasi vent'anni dopo, proprio a partire da questa analisi, abbia avuto luogo l'accesso al concetto di potenza destituente.

6. Una potenza senza relazione con l'essere in atto

Occorrerebbe, piuttosto, pensare l'esistenza della potenza senz'alcuna relazione con l'essere in atto – nemmeno nella forma estrema del bando e della potenza di non essere, e l'atto non più come compimento e manifestazione della potenza – nemmeno nella forma del dono di sé e del lasciar essere.

G. Agamben, *Homo sacer*.

Benché i giuristi abbiano tentato in vari modi di sottolineare l'eterogeneità del potere costituente, esso rimane, come mostrato da Agamben, sia inseparabile dal potere costituito, col quale, come già mostrato sopra, «forma un sistema», sia indistinguibile dal potere sovrano. Se, dunque, da una parte si afferma che il potere costituente è esterno allo Stato, si colloca al di fuori di esso ed esiste senza di esso, «dall'altra, questo potere originario e illimitato – che potrebbe, come tale, minacciare la stabilità dell'ordinamento – finisce necessariamente con l'essere confiscato e catturato nel potere costituito a cui ha dato origine e non sopravvive in esso che come potere di revisione della costituzione». È per questo che lo stesso Sieyès, il più fervido difensore della trascendenza del potere costituente, è costretto, in ultima analisi, a riservargli uno spazio di esistenza molto limitato,

quello di uno *Jury constitutionnaire* al quale spetta modificare, secondo procedure categoricamente stabilite, il codice costituzionale. Sembrano qui ripresentarsi, in una veste secolarizzata, nota Agamben, i paradossi con i quali avevano dovuto confrontarsi i teologi riguardo il tema dell'onnipotenza divina:

Questa implicava infatti che Dio avrebbe potuto fare qualsiasi cosa, compreso distruggere il mondo che aveva creato o annullare o sovvertire le leggi provvidenziali con cui aveva voluto dirigere l'umanità verso la salvezza. Per arginare queste conseguenze scandalose dell'onnipotenza divina, i teologi distinsero fra potenza assoluta e potenza ordinata: de *potentia absoluta*, Dio può qualunque cosa; ma, de *potentia ordinata*, cioè una volta che ha voluto qualcosa, la sua potenza è perciò stesso limitata²⁵⁵.

La *potentia absoluta* diviene presupposto della *potentia ordinata* in quanto la prima ha bisogno della seconda per affermare la sua validità. Allo stesso modo, continua Agamben, «il potere costituente è ciò che il potere costituito deve presupporre per darsi un fondamento e legittimarsi»²⁵⁶. Si ripresenta dunque il meccanismo dell'eccezione secondo il quale «costituente è quella figura del potere in cui una potenza destituente viene inclusa e neutralizzata in modo da assicurare che essa non possa rivolgersi contro il potere o l'ordine giuridico come tale, ma solo contro una sua determinata figura storica»²⁵⁷. È in questa prospettiva che nel capitolo 3 della prima parte di *Homo sacer I* Agamben riprende l'indagine a partire dal rapporto fra atto e potenza all'interno della filosofia aristotelica affermando che «il rapporto fra potere costituente e potere costituito è altrettanto complesso di quello che Aristotele istituisce fra la potenza e l'atto, la *dynamis* e l'*enérghēia*»²⁵⁸.

Secondo Agamben l'uomo non si esaurisce in nessuna operazione o vocazione specifica. Richiamandosi a un passo dell'*Etica Nicomachea* egli definisce l'uomo con il sintagma «senza opera»: l'inoperosità è l'essenziale dell'essere umano la cui potenza è quella di poter sospendere la propria potenza; egli contempla la

²⁵⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 337-338.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 338.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 51.

potenza dell'opera che in tale contemplazione è resa inoperosa²⁵⁹. L'uomo è dunque pura potenza che può assumere l'impotenza come esposizione assegnata alla felicità. Tuttavia, questa possibilità di essere pura potenza è intrisa dei pregiudizi metafisici che risiedono nel dispositivo aristotelico potenza/atto. Agamben da *Infanzia e storia* in poi aveva ricondotto tale significato di potenza al concetto di *privazione*²⁶⁰, esposto per la prima volta nella *Metafisica*: «nella privazione» – scrisse Aristotele – «sussiste una realtà che funge da soggetto di cui si afferma la privazione»²⁶¹. Agamben aggiungerà, in *Signatura rerum*, che «la privazione si distingue dalla semplice 'assenza' (*apousía*), in quanto implica ancora un rimando alla forma di cui vi è privazione, che si attesta in qualche modo attraverso la sua stessa mancanza»²⁶². La potenza, nel senso di privazione, rimanda allora alla dialettica del fondamento, in quanto essa viene meno quando passa all'atto e si conserva come ciò a cui l'atto rimanda. Agamben, in tal senso, si richiama più volte ad un passo del *De anima*²⁶³ in cui viene proposto un accostamento fra pensiero e scrittura: «Aristotele paragona il *nous*, l'intelletto, il pensiero in potenza, a una tavoletta per scrivere su cui nulla è ancora scritto»²⁶⁴. Ne consegue che la mente è «un essere di pura potenza» e l'intelletto, in potenza, sarebbe dunque una tabula rasa in quanto potenza pura. Ne *La comunità che viene* allo statuto della potenza vengono affidate importanti conseguenze teoriche e politiche: «l'essere più proprio dell'uomo è di essere la sua stessa possibilità o potenza»²⁶⁵; all'uomo inerisce, dunque, un'impotenza costitutiva, ossia una potenza-di-non-essere che «può la propria impotenza»²⁶⁶.

²⁵⁹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 313.

²⁶⁰ Agamben G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino [1978] 2010, pp. 10-11. L'aspetto della privazione è stato messo in evidenza da Murray A., *Giorgio Agamben*, Routledge, London-New York 2010, p. 47. Si veda Agamben G., *Homo sacer*, cit., pp. 14, 25-26, 58; Agamben G., *Il silenzio delle parole*, in Bachmann I., *In cerca di frasi vere*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. V-XV, pp. V-XI; Agamben G., *Categorie italiane. Studi di poetica*, Marsilio, Venezia 1996 p. 79; Agamben G., *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 62; Agamben G., *Profanazioni, Nottetempo*, Roma 2005, pp. 15, 76; Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, cit., p. 41; Agamben G., Ferrando M., *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Mondadori, Milano 2010, p. 28.

²⁶¹ Aristotele, *Metafisica*, 1004a, 16.

²⁶² Agamben G., *Signatura rerum*, cit., p. 79.

²⁶³ Aristotele, *De anima*, 430 a, 1.

²⁶⁴ Agamben G., *Bartleby, o della contingenza*, in Agamben G., Deleuze G., *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993, p. 50.

²⁶⁵ Agamben G., *La comunità che viene*, cit., p. 39.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 33.

Per Aristotele, scrive Agamben in *Bartleby*, «ogni potenza di essere o di fare qualcosa è [...] sempre anche potenza di non essere o di non fare (*dynamis me einai, me energein*), senza di che la potenza trapasserebbe già sempre nell'atto e si confonderebbe con esso»²⁶⁷. Ne consegue che «se la potenza fosse sempre e soltanto potenza di fare o essere qualcosa, noi non potremmo allora mai sperimentarla come tale»²⁶⁸. Entro questa prospettiva Agamben individua, in *Homo sacer*, due movimenti distinti nel pensiero di Aristotele: da una parte per il filosofo greco la potenza condiziona l'atto e appare precedente ad esso ma dall'altra essa sembra essere sostanzialmente subordinata a questo. Se i megarici sostenevano che la potenza esiste solo nell'atto, Aristotele difendeva l'autonomia della sua esistenza indipendentemente dal suo passare all'atto. Il suonatore di cetra, ai suoi occhi, continuava a mantenere la potenza di suonare anche quando non suonava e, così, la potenza dell'architetto di costruire continuava a permanere anche quando egli non costruiva²⁶⁹. Nel libro *Theta* della *Metafisica* Aristotele non vuole mostrare la mera possibilità logica della potenza, ma i suoi modi effettivi di esistenza, per conferirle una consistenza propria e autonoma. In tal senso egli pensa una potenza che non svanisca ogni volta nell'atto, che possa esistere senza passare all'atto e che sia anche potenza *di non* essere e potenza *di non* fare, o, al limite, anche impotenza (*adynamía*). Nelle parole di Aristotele: «ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso (*tou autoú cai catà to autò pasa dynamis adynamía*)»²⁷⁰ e, ancora, «Ciò che è potente può sia essere che non essere. Poiché lo stesso è potente tanto di essere che di non essere (*to dynatòn endéketai einai cai mē einai*)»²⁷¹. La potenza che esiste, afferma Agamben, «è precisamente questa potenza che può non passare all'atto», una potenza che sospende l'atto e che quindi stabilisce con esso una relazione di sospensione: «Essa [...] può l'atto potendo non realizzarlo, può *sovranamente* la propria impotenza»²⁷². Tuttavia, Agamben si chiede come è possibile la

²⁶⁷ Agamben G., *Bartleby, o della contingenza*, cit., p. 52.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 59.

²⁶⁹ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 52.

²⁷⁰ Aristotele, *Metafisica*, 1046a 32.

²⁷¹ *Ivi*, 1050b 10.

²⁷² Agamben G., *Homo sacer*, cit., pp. 52-53.

realizzazione di un atto se ogni potenza è, in origine, una potenza di fare e di essere e, allo stesso tempo, una potenza di non fare e di non essere.

Per Aristotele «è potente ciò, per il quale, quando si realizza l'atto di cui è detto avere la potenza, nulla sarà di potente non essere»²⁷³. Agamben nota che questo passaggio è stato spesso frainteso e che le ultime tre parole della definizione (*oudén éstai adynaton*) non significano, come pretenderebbe la lettura comune, «nulla vi sarà di impossibile» ma «sanciscono la condizione alla quale la potenza, che può tanto essere che non essere, può realizzarsi»²⁷⁴. Ciò che è potente può passare all'atto solo nel momento in cui depone la sua *adynamia*, la sua potenza di non essere. Scrive Agamben: «Questa deposizione dell'impotenza non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgersi della potenza su se stessa per donarsi a se stessa»²⁷⁵.

Dunque la potenza può non passare all'atto mantenendosi in relazione con esso nella forma della sua sospensione: essa «può l'atto potendo non realizzarlo». La potenza passa all'atto solo in quanto «depone la sua potenza di non essere (la sua *adynamía*)»²⁷⁶ ed è in tal senso che essa non si rivolge più soltanto a sé e diviene privazione. Agamben riprende un passo del *De anima* dove Aristotele esprime in modo esplicito e compiuto la natura della perfetta potenza descrivendo il passaggio all'atto non come un'alterazione o una distruzione della potenza nel punto in cui passa all'atto, ma come un conservarsi e un «donarsi a se stessa» della potenza:

patire non è un termine semplice, ma, in un senso, è una certa distruzione attraverso il principio contrario, in un altro è piuttosto la conservazione (*soteria*, la salvazione) di ciò che è in potenza da parte di ciò che è in atto e simile ad esso ... Poiché colui che possiede la scienza (in potenza) diventa contemplante in atto, e questo o non è un'alterazione – poiché si ha qui dono a se stesso e all'atto (*epídoxis eis eautó*) – ovvero è un'alterazione di altra specie²⁷⁷.

²⁷³ Aristotele, *Metafisica*, 1047a 24-26.

²⁷⁴ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 53.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ivi*, pp. 52-53.

²⁷⁷ Aristotele, *De Anima*, 417b, 2-16.

Secondo Agamben, con questa descrizione della potenza, Aristotele affida un lascito di fondamentale importanza alla filosofia occidentale in quanto una potenza che si mantiene in relazione con l'atto, precipuamente tramite il proprio poter non essere, non descrive altra cosa se non la struttura del bando sovrano che si applica all'eccezione disapplicandosi:

La potenza (nel suo duplice aspetto di potenza di e potenza di non) è il modo attraverso cui l'essere si fonda sovraneamente, cioè senza nulla che lo preceda e determini (*superiorem non recognoscens*), se non il proprio poter non essere. E sovrano è quell'atto che si realizza semplicemente togliendo la propria potenza di non essere, lasciandosi essere, donandosi a sé²⁷⁸.

Agamben ribadirà poi energicamente la tesi di una struttura di bando o abbandono nel rapporto tra potenza e atto anche ne *L'uso dei corpi*, affermando che «potenza e atto sono due aspetti di autocostruzione sovrana dell'essere, in cui l'atto si presuppone come potenza e questa si mantiene in relazione con quello attraverso la propria sospensione, il proprio poter non passare all'atto [...]»²⁷⁹. Ma torniamo al capitolo 3 della Parte prima di *Homo sacer I*. Se l'ambiguità costituiva della filosofia aristotelica della *dynamis-enérgeia*²⁸⁰ non consente di discernere chiaramente se il primato appartenga all'atto o alla potenza, «ciò non è», afferma Agamben, «per una indecisione o, peggio, per una contraddizione del pensiero del filosofo, ma perché potenza e atto non sono che i due aspetti del processo di autofondazione sovrana dell'essere». Questa relazione di auto-costruzione sovrana dell'essere mostra come la sovranità sia sempre duplice: «l'essere si autosospinge mantenendosi, come potenza in relazione di

²⁷⁸ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 54.

²⁷⁹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, p. 338.

²⁸⁰ Agamben in *Opus dei* scriveva che «la distinzione potenza-atto è, in Aristotele certamente ontologica [...]: tuttavia, per il fatto stesso di introdurre una scissione nell'essere e di affermare poi il primato dell'*energeia* sulla *dynamis*, essa contiene implicitamente un orientamento verso l'operatività». Per Agamben «il luogo e il momento in cui l'ontologia classica inizia quel processo di trasformazione che condurrà all'ontologia cristiana e moderna, è la teoria dell'ipostasi in Plotino (che, attraverso Mario Vittorino, eserciterà una influenza decisiva sulla dottrina trinitaria di Agostino)», Agamben G., *Opus dei*, cit., p. 72.

bando (o abbandono) con sé, per realizzarsi poi come atto assoluto (che non presuppone, cioè, altro che la propria potenza)»²⁸¹.

Per questo è difficile, ammette Agamben, pensare una «costituzione della potenza» totalmente svincolata dalla sovranità e un potere costituente in grado di recidere il nodo che lo lega al potere costituito: «Non basta, infatti, che il potere costituente non si esaurisca mai in potere costituito: anche il potere sovrano può mantenersi indefinitamente come tale, senza mai passare all'atto»²⁸². Da questa consapevolezza nasce il progetto, radicale, di pensare un'ontologia e una politica totalmente svincolate dalla relazione: «Occorrerebbe», scrive Agamben, «pensare l'esistenza della potenza senz'alcuna relazione con l'essere in atto – nemmeno nella forma estrema del bando e della potenza di non essere, e l'atto non più come compimento e manifestazione della potenza – nemmeno nella forma del dono di sé e del lasciar essere». Pensare una potenza siffatta implicherebbe, in altre parole, «pensare l'ontologia e la politica al di là di ogni figura della relazione, sia pure di quella relazione limite che è il bando sovrano»²⁸³. È interessante notare come la difficoltà di pensare «una 'costituzione della potenza' integralmente emancipata dal principio di sovranità e un potere costituente che abbia definitivamente infranto il bando che la lega al potere costituito»²⁸⁴ enunciata in *Homo sacer I* venga ribadita, ne *L'uso dei corpi* come «la difficoltà di pensare una potenza puramente destituente, cioè integralmente sciolta dalla relazione sovrana di bando che la lega al potere costituito»²⁸⁵. La «potenza destituente»²⁸⁶ che appare ne *L'uso dei corpi*, in tal senso, riapre una

²⁸¹ Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 54.

²⁸² *Ivi*, p. 55.

²⁸³ *Ivi*, pp. 54-55; cfr. Agamben G., *Il linguaggio e la morte*, cit., pp. 64-67; Agamben G., Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, cit., p. 96; De la Durantaye L., *Giorgio Agamben*, cit., pp. 18-19.

²⁸⁴ Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 54-55.

²⁸⁵ Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 339.

²⁸⁶ Il termine appare due volte già nel 2013: la prima in occasione del seminario “Défaire l’Occident” tenutosi nell’estate di quell’anno in Francia, a Millevaches, durante il quale il filosofo propose un contributo dal titolo *Vers une théorie de la puissance destituante*; la seconda in novembre, nell’ambito di una conferenza pubblica ad Atene con un intervento dal titolo *For a theory of destituent power*. Se nell’estate del 2013 Agamben aveva verosimilmente ultimato la stesura de *L'uso dei corpi*, ciò è quasi certo per novembre, dal momento che il libro sarebbe stato pubblicato pochi mesi dopo. Di conseguenza, gli interventi in questione, come è facile evincere leggendo le trascrizioni o ascoltando la registrazione audio del contributo di Millevaches, vanno considerati come sintetiche anticipazioni di alcuni momenti teorici già sviluppati, in forma compiuta, nel libro in questione. Agamben G., *Vers une théorie de la puissance destituante*, intervento nell’ambito del seminario “Défaire l’Occident”, Millevaches, luglio-

prospettiva fedele al massimo grado alla riflessione anteriore e il progetto di un'ontologia e di una politica sottratte alla relazione verrà avviato, puntualmente nel volume del 2014. Il concetto di potenza destituente formulato nell'ultima parte de *L'uso dei corpi* appare dunque come una potenza che non si può mai risolvere in un potere costituito, una potenza, cioè, totalmente svincolata dalla relazione che la lega, nel bando sovrano, al potere costituito. Se, tuttavia, potenza e atto sono due aspetti dell'autocostituzione sovrana dell'essere, dove l'atto si presuppone come potenza e questa è in relazione con l'atto come sua sospensione, in che modo è possibile pensare un essere svincolato da tale relazione, un essere che si collochi, cioè, al di fuori del principio di sovranità? Nel capitolo precedente è stato mostrato come per Agamben la figura del bando è intesa come quella relazione-limite che si fonda sul mantenimento di una relazione fra irrelati presupposti. Ne consegue che, scrive Agamben, «Se l'essere non è che l'essere 'a bandono' – cioè abbandonato a se stesso – dell'ente, allora anche categorie come il «lasciar-essere», attraverso cui Heidegger ha cercato di uscire dalla differenza ontologica, restano all'interno della relazione di bando»²⁸⁷. È soltanto sciogliendo la relazione di bando che potrà apparire un essere e una figura della potenza svincolati dal vincolo sovrano. Come già notato, per esempio da Gérard Mairet, ogni definizione della sovranità contiene un principio di potenza. Per Mairet lo stato sovrano si fonda su una «ideologia della potenza», che inerisce la facoltà di «ricondere a unità i due elementi di ogni potere [...] il principio della potenza e la forma del suo esercizio»²⁸⁸. In questa prospettiva, l'idea centrale è che «la potenza esiste già prima di essere esercitata, e che l'obbedienza precede le istituzioni che la rendono possibile». Il fatto che tale ideologia abbia carattere mitologico è suggerito dallo stesso Mairet: «si tratta di un vero e proprio mito, i cui segreti non abbiamo ancora oggi penetrato, ma che costituisce, forse, il

agosto 2013. Audioregistrazione e trascrizione del contributo sono state pubblicate su "Lundi Matin", 45, gennaio 2015, <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>; Agamben G., *For a theory of destituent power*, Public lecture in Athens, November 16, 2013, Invitation and organization by Nicos Poulantzas Institute and SYRIZA Youth. Transcription on "Χρονος", 10 february 2014, <http://www.chronosmag.eu/index.php/g-agamben-for-a-theory-of-destituent-power.html>.

²⁸⁷ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 339.

²⁸⁸ Mairet G., *Histoire des idéologies*, sotto la direzione di Châtelet F., Hachette, Paris 1978, vol. III, p. 289.

segreto di ogni potere»²⁸⁹. È precisamente la struttura di questo arcano, scrive Agamben, «che abbiamo inteso portare alla luce nella figura della relazione di abbandono e della ‘potenza di non’». Tuttavia, continua il filosofo, «più che a un mitologema in senso proprio, ci urtiamo qui alla radice ontologica di ogni potere politico (potenza e atto sono, per Aristotele, innanzi tutto categorie dell’ontologia, due modi ‘in cui l’essere si dice’))»²⁹⁰. Ancora una volta l’ontologia appare innanzitutto come un’odologia, cioè come un cammino che ogni volta l’essere apre storicamente verso se stesso.

Ed è in questa prospettiva che Agamben si interroga sui tentativi sinora compiuti nel pensiero moderno di pensare l’essere al di là del principio di sovranità. Così egli cita la *Filosofia della rivelazione*, dove Shelling concepisce un «assolutamente esistente» che non presuppone alcun tipo di potenza e che non esiste mai per *transitum de potentia ad actum*. E l’ultimo Nietzsche, dove l’eterno ritorno dello stesso appare leggibile come un’impossibilità di distinguere fra potenza e atto. In maniera analoga, nell’abbandono e nell’*Ereignis* di Heidegger l’essere appare congedato e deposto da ogni sovranità. Agamben pensa poi anche a Bataille, che pur rimanendo «un pensatore della sovranità», ha avuto il merito di aver immaginato, attraverso la «negatività senza impiego»²⁹¹ e il *désœuvrement*, una dimensione limite dove la «potenza di non» appare non più sussumibile all’interno della struttura del bando sovrano. Tuttavia, l’obiezione probabilmente più radicale contro il principio di sovranità si incontra nello scrivano Bartleby, il personaggio di Melville che col suo «preferirei di no» riesce a resistere ad ogni possibilità di decidere fra potenza di e potenza di non. Pur spingendo al limite l’aporia della sovranità, conclude Agamben, nessuna di queste figure riesce però a svincolarsi completamente dal bando sovrano: «esse mostrano che lo scioglimento del bando, come quello del nodo gordiano, non assomiglia tanto alla soluzione di un problema logico o matematico, quanto a

²⁸⁹ Mairé G., *Histoire des ideologies*, cit., p. 311.

²⁹⁰ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 55.

²⁹¹ Agamben rievoca, ne *L’aperto. L’uomo e l’animale*, una lettera di Bataille a Kojève del 6 dicembre 1937, dove Bataille pensa a una negatività senza impiego, «una negatività che sopravvive, non si sa come, alla fine della storia e di cui egli non può fornire altra prova che la sua stessa vita, ‘la ferita aperta che è la mia vita’», Agamben G., *L’aperto. L’uomo e l’animale*, cit., p. 14, cfr. Bataille G., *Choix de lettres 1917-1962*, «Le cahiers de la NRF», Gallimard, Paris 1997, pp. 131-132; Hollier D., *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Gallimard, Paris 1979, p. III.

quella di un enigma. L'aporia metafisica mostra qui la sua natura politica»²⁹². Nella terza parte della presente ricerca si tenterà di mostrare come Agamben, pur riconoscendo a Bataille il merito di aver riportato alla luce, «sia pure inconsapevolmente»²⁹³, il nesso tra nuda vita e sovranità, scambi la stessa nuda vita, esclusa e al contempo implicata dal potere sovrano, per il prestigio del corpo sacrificale²⁹⁴.

Se le figure riportate appaiono ad Agamben irrimediabilmente legate all'aporia originaria che concerne la concezione aristotelica della potenza, egli scriverà, ne *L'uso dei corpi*, che:

solo se pensiamo l'abito non soltanto in modo negativo, a partire dall'impotenza e dalla possibilità di non passare all'atto, ma come uso abituale, l'aporia, contro la quale ha naufragato il pensiero aristotelico della potenza, si dissolve. L'uso è la forma in cui l'abito si dà esistenza, al di là della semplice opposizione fra potenza e essere-in-opera²⁹⁵.

Del rapporto fra uso del corpo, potenza e inoperosità si parlerà più estesamente nella seconda parte della presente ricerca. Qui appare importante sottolineare come l'affermazione di Agamben definisca una potenza che è allo stesso tempo potenza-di e potenza-di-non, potenza che può realizzarsi e potenza non sottomessa all'atto. Essa, in tal senso, appare come un «mezzo puro», contingenza di cui si può dare un uso in grado di rendere inoperoso l'agire strumentale. Agamben continua ne *L'uso dei corpi* suggerendo che, contro la tradizione dell'aristotelismo che culmina nella scolastica²⁹⁶, «occorre pensare l'essere-in-uso come distinto dall'essere-in-atto e, insieme, restituirlo alla dimensione dell'abito, ma di un abito che, in quanto si dà come uso abituale ed è, pertanto, sempre già in uso, non presuppone una potenza che debba, a un certo

²⁹² Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 56

²⁹³ *Ivi*, p. 125.

²⁹⁴ Cfr. Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit.

²⁹⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 90.

²⁹⁶ Agamben ricorda come l'uso, per Tommaso, corrisponda a «l'essere-in-atto di un qualsiasi abito. L'atto di un qualsiasi abito e l'uso della potenza appartengono a colui (o a ciò) cui appartiene l'atto; per questo il termine "uso" significa l'atto e in nessun modo la potenza o l'abito», Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 88.

punto, passare all'atto, mettersi in opera»²⁹⁷. In tal senso è necessario chiedersi cosa Agamben intenda con abito. In *Opus dei*, richiamandosi ad un passo della *Metafisica*²⁹⁸, il filosofo aveva sostenuto che solo attraverso l'impotenza, l'*adynamia*, «la potenza può esistere come tale, indipendentemente al suo passare all'atto»²⁹⁹. Il soggetto dell'abito si definisce proprio attraverso la possibilità di non usare la potenza. È in questa prospettiva che Agamben richiama un passo della *Metafisica* dove Aristotele afferma che «ha veramente potenza colui che può tanto metterla quanto non metterla in atto»³⁰⁰. Nel concetto di *abito* (*hexis da echō*, avere; il cui contrario è la *sterēsis*, la privazione), atto e potenza sono tenuti separati e simultaneamente mantenuti in relazione: ne *La potenza del pensiero* Agamben aveva sostenuto che la potenza di una vita equivarrà col vivere nell'agire abituale³⁰¹. Emerge in questo contesto la possibilità di un'etica che coincide con «la maniera che non ci accade né ci fonda, ma ci genera»³⁰² e dove l'unica e vera felicità per gli uomini sarà quella di accedere al proprio «essere qualunque». L'uomo, in quanto vivente e parlante, venuti meno tutti i presupposti, entrerebbe a contatto con una potenza e un'impotenza del tutto generiche che coincidono con la potenza e l'impotenza di parlare, agire, manipolare, mangiare, etc., che sono proprie del genere *Homo*.

Ne *L'uso dei corpi* viene messa in rilievo la particolare relazione fra l'«uso abituale», in quanto uso di un abito o potenza, con ciò che Spinoza chiama, nel libro IV dell'*Etica*, *acquiescentia in se ipso*³⁰³. Già ne *Il regno e la gloria*, a partire dallo Scolio alla proposizione 36 della parte V dell'*Etica*, Agamben aveva definito l'*acquiescenza*, o *remissività*, l'inoperosità propria alla stessa operazione, la contemplazione che rende inoperosa ogni potenza di agire o di fare. La vita che contempla la propria potenza di agire, cioè, «si rende inoperosa in tutte le sue operazioni, vive soltanto la (sua) vivibilità»³⁰⁴. È in questa prospettiva che ne

²⁹⁷ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 88.

²⁹⁸ Aristotele, *Metafisica*, 1019b 6-10.

²⁹⁹ Agamben G., *Opus dei*, cit., p. 109.

³⁰⁰ Aristotele, *Metafisica*, 1046b; 1047a 25.

³⁰¹ Agamben G., *Se. L'assoluto e l'Ereignis*, in Agamben G., *La potenza del pensiero*, cit., pp. 163-190, p. 169.

³⁰² Agamben G., *Se. L'assoluto e l'Ereignis*, cit., p. 69.

³⁰³ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 93.

³⁰⁴ Agamben G., *Il regno e a gloria*, cit., p. 274; Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 93-94.

L'uso dei corpi Agamben potrà definire la vita, a partire dalla riflessione di Vittorino, «una forma generata vivendo». Per Agamben, in definitiva, non si tratta di non-agire, ma di vivere in modo diverso la propria potenza di agire nell'agire stesso; si tratta di accedere, cioè, a una consapevolezza del proprio fare senza che questo fare sia modificato nella sua concretezza o nel suo carattere *abituale*. E questa vita che vive diversamente la propria vivibilità contemplando la propria potenza di agire è l'unica via per accedere a quella soglia di indiscernibilità tra *bios* e *zoè* che, come verrà mostrato più avanti, Agamben chiama *forma-di-vita*.

Alla luce della concezione di potenza sin qui tratteggiata bisognerà comprendere come Agamben arrivi, ne *L'uso dei corpi*, a pensare una «potenza puramente destituente», una figura della potenza, cioè, integralmente sciolta dalla relazione sovrana di bando e che, in quanto tale, non si risolva mai in un potere costituito. Per comprendere questo passaggio sarà necessario richiamare una nozione decisiva nella genesi del concetto di potenza destituente: l'idea benjaminiana di *reine Gewalt*, una violenza pura o divina che non pone il diritto né lo conserva ma lo depone recidendo il suo rapporto con la violenza sovrana. In secondo luogo bisognerà mostrare come il progetto di una politica e di una ontologia sottratte a ogni figura della relazione in quanto sola possibilità per pensare una potenza puramente destituente trovi il suo compimento ne *L'uso dei corpi*.

7. Potenza destituente e violenza pura

Se la violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti e confini, questa distrugge senza limiti, se la violenza incolpa e castiga, quella divina purga ed espia, se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, questa è letale senza sangue.

W. Benjamin, *Per la critica della violenza*

Walter Benjamin, in un saggio del 1921 dal titolo *Per la critica della violenza*³⁰⁵, cerca di pensare una forma di violenza che potesse sottrarsi alla «segreta solidarietà» che lega violenza che fonda il diritto e violenza che lo conserva. Nel capitolo 3 di *Stato di eccezione* Agamben dimostra in che modo lo sviluppo della dottrina della sovranità di Schmitt rappresenti una risposta a questa critica benjaminiana della violenza³⁰⁶. A tal proposito Agamben dimostra come il primo documento che andrebbe iscritto nell'ampio dossier esoterico che documenta il dibattito fra Benjamin e Schmitt sullo stato di eccezione, non è la lettura benjaminiana della *Teologia politica*, ma, ben diversamente, la lettura schmittiana del citato saggio di Benjamin³⁰⁷.

Come verrà mostrato meglio fra poco, il dibattito fra Schmitt e Benjamin vede opporsi, da una parte, il tentativo schmittiano di inscrivere a tutti i costi nel diritto la zona d'anomia creata dalla sospensione nell'ordinamento e, dall'altra, il tentativo, altrettanto tenace del filosofo ebreo, di scioglierla e liberarla dalla

³⁰⁵ Benjamin W. [1921], *Zür Kritik der Gewalt*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989. Le citazioni del saggio benjaminiano riportate nel presente capitolo fanno riferimento a quelle presenti in *Stato di eccezione* e in *L'uso dei corpi*; ogni volta si indicherà anche il numero di pagina dell'edizione italiana pubblicata in *Angelus novus (Per la critica della violenza, cit.)*, in modo tale da rendere più agevole ogni eventuale confronto fra la traduzione di Agamben e quella presente nell'edizione italiana indicata.

³⁰⁶ Per una critica del modo in cui Agamben legge il saggio di Benjamin si veda A. Kotsko, *On Agamben's Use of Benjamin's «Critique of Violence»*, «Telos», 145, 2008, pp. 119-129. Sul rapporto con Benjamin si veda Borsò V., (a cura di), *Benjamin – Agamben*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010; Borsò, V., Morgenroth C., Solibakke K., Witte, B. (a cura di), *Benjamin-Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.

³⁰⁷ Il dossier essoterico del dibattito, che si svolge nel periodo che va dal 1925 al 1956, comprende la citazione della *Teologia politica* nell'*Origine del dramma barocco tedesco* di Benjamin, il *Curriculum vitae* del 1928, la lettera di Benjamin a Schmitt del 1930, le citazioni ed i riferimenti a Benjamin nell'*Amleto ed Ecuba* di Schmitt del 1956, cui si aggiungono, le lettere di Schmitt a Viesel del 1973 pubblicate nel 1988.

relazione con il diritto. Scrive Agamben: «Al gesto di Schmitt, che tenta ogni volta di reinscrivere la violenza in un contesto giuridico, Benjamin risponde cercando ogni volta di assicurare ad essa – come violenza pura – un’esistenza al di fuori del diritto»³⁰⁸. Tralasciando di riportare una dettagliata descrizione del rapporto fra il dossier esoterico e il dossier essoterico che documentano il dibattito, ciò che qui appare importante evidenziare è che l’obiettivo precipuo del saggio di Benjamin è quello di assicurare la possibilità di una violenza (*Gewalt*, nei due significati in tedesco di «violenza» e «potere») totalmente «al di fuori» (*außerhalb*) e «al di là» (*jenseits*) del diritto e che come tale sia in grado di interrompere la dialettica fra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Benjamin individua questa forma di *Gewalt* nella violenza rivoluzionaria: «Se alla violenza è garantita una realtà anche al di là del diritto, come violenza puramente immediata, risulta dimostrata anche la possibilità della violenza rivoluzionaria, che è il nome da assegnare alla suprema manifestazione di violenza pura da parte dell’uomo»³⁰⁹. Benjamin vede però la *reine Gewalt* solo nello sciopero generale proletario, che Sorel opponeva allo sciopero generale politico. Se la sospensione del lavoro nello sciopero politico è violenta, «perché provoca [*veranlasst*, "occasiona", "induce"] solo una modificazione estrinseca delle condizioni di lavoro, l’altra, come mezzo puro, è priva di violenza»³¹⁰. Ciò perché quest’ultima non prevede la ripresa del lavoro «dopo concessioni esteriori e qualche modificazione nelle condizioni lavorative», ma la decisione di riprendere un lavoro solo integralmente mutato e non imposto dallo Stato e quindi un «sovvertimento che questa specie di sciopero non tanto provoca [*veranlasst*], quanto piuttosto realizza [*vollzieht*]»³¹¹. In definitiva, per Benjamin, lo sciopero politico pone in essere il diritto, mentre lo sciopero proletario, deponendolo, è un’operazione anarchica³¹². Agamben, nell’«Epilogo» de *L’uso dei corpi* osserva come in questo passaggio, nella

³⁰⁸ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 77.

³⁰⁹ Benjamin W., *Zür Kritik der Gewalt*, cit., p. 202, citato in Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 70, cfr. tr. it.: Benjamin W., *Per la critica della violenza*, cit., p. 29.

³¹⁰ Benjamin W., *Zür Kritik der Gewalt*, cit., p. 194, citato in Agamben G., *L’uso dei corpi*, cit., p. 340, cfr. tr. it.: Benjamin W., *Per la critica della violenza*, cit., pp. 20-21.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *Ibidem*.

differenza fra *veranlassen*, «indurre, provocare», e *vollziehen*, «compiere, realizzare», emerge proprio l'opposizione fra il potere costituente, che distrugge ma poi fonda sempre nuove forme del diritto, senza destituirlo permanentemente, «e la violenza destituente, che, in quanto depone una volta per tutte il diritto, inaugura immediatamente una nuova realtà»³¹³. Una caratteristica propria della violenza pura è dunque che essa non pone né conserva il diritto, ma lo destituisce definitivamente, inaugurando così una nuova epoca storica dove il rapporto tra diritto e violenza statale (o, nei termini di Benjamin violenza mitico-giuridica), verrà irrevocabilmente reciso. Per comprendere la genesi del concetto di *reine Gewalt* si focalizzerà l'attenzione su alcuni momenti del dibattito fra Schmitt e Benjamin così come analizzato da Agamben, partendo dalla tesi, già sopra anticipata, secondo cui la dottrina della sovranità che Schmitt sviluppa nella *Teologia politica* deve essere interpretata «come una puntuale risposta al saggio benjaminiano» e non viceversa³¹⁴. Nella *Critica* di Benjamin pur non apparendo i termini tedeschi per lo stato di eccezione, *Ausnahmezustand* e *Notstand*, il filosofo usa il termine *Ernstfall*, che in Schmitt compare come sinonimo di *Ausnahmezustand*. Un altro termine tecnico del lessico schmittiano presente nel saggio è *Entscheidung*, decisione. Il diritto, secondo Benjamin, «riconosce la decisione localmente e temporalmente determinata come una categoria metafisica»³¹⁵. Nonostante questo riconoscimento, non si può che constatare, in realtà, «la peculiare e demoralizzante esperienza dell'indecidibilità ultima di tutti i problemi giuridici [*die seltsame und zunächst entmutigende Erfahrung von der letztlich Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*]»³¹⁶. Se la strategia presente nella *Critica della violenza* era orientata ad assicurare l'esistenza di una violenza pura e anomica, Schmitt cerca di catturare nello stato di eccezione l'idea benjaminiana della *reine Gewalt* e di inscrivere quindi l'anomia all'interno dell'ordinamento giuridico: «Lo stato di eccezione» scrive Agamben, «è, cioè, il

³¹³ Agamben G., *L'uso dei corpi*, p. 340.

³¹⁴ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 70.

³¹⁵ Benjamin W., *Zür Kritik der Gewalt*, cit., p. 189, citato in *Stato di eccezione*, cit., p. 70, cfr. tr. it.: Benjamin W., *Per la critica della violenza*, cit., p. 16.

³¹⁶ Benjamin W., *Zür Kritik der Gewalt*, cit., p. 196, citato in Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 70, cfr. tr. it.: Benjamin W., *Per la critica della violenza*, cit., p. 23.

dispositivo attraverso il quale Schmitt risponde all'affermazione benjaminiana di un'azione umana integralmente anomica»³¹⁷.

Ma Agamben rintraccia una relazione ancor più intima fra i due testi. Schmitt, nella *Teologia politica*, aveva abbandonato la distinzione fra potere costituente e potere costituito, che ne *La dittatura* fondava il concetto di dittatura sovrana, per sostituirla con la nozione di decisione. Questa sostituzione, afferma Agamben, «acquista il suo senso strategico solo se la si considera come una contromossa rispetto alla critica benjaminiana. La distinzione fra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva – che era il bersaglio di Benjamin – corrisponde infatti alla lettera all'opposizione schmittiana». Ed è proprio allo scopo di neutralizzare la figura di una violenza pura che sfuggiva alla dialettica fra potere costituente e potere costituito, che Schmitt fonda la sua teoria della sovranità: «La violenza sovrana nella *Teologia politica* risponde alla violenza pura del saggio benjaminiano con la figura di un potere che né pone né conserva il diritto, ma lo sospende»³¹⁸. Analogamente, continua Agamben, Schmitt afferma la sovranità come luogo della decisione estrema in risposta all'idea benjaminiana di una «indecidibilità ultima di tutti i problemi giuridici». La necessaria conseguenza del tentativo schmittiano di neutralizzare la *reine Gewalt* benjaminiana, e di assicurare la relazione fra anomia e *nomos*, è che il luogo della sovranità non potrà essere né esterno né interno al diritto e nei termini di Schmitt sarà dunque un *Grenzbegriff*. Così come per Benjamin la violenza pura non può essere riconosciuta come tale mediante una decisione (*Entscheidung*), anche per Schmitt «è impossibile accertare con sussumibile chiarezza quando si dia un caso di necessità né si può descrivere dal punto di vista del contenuto che cosa possa accadere quando realmente si tratta del caso di necessità e della sua rimozione»³¹⁹. Tuttavia, conclude Agamben, Schmitt, con una decisiva inversione strategica fonda, precisamente su questa impossibilità la necessità della decisione sovrana. Nella stessa prospettiva, è possibile leggere, nel *Trauerspielbuch*, la descrizione benjaminiana del sovrano barocco, la sua impossibilità di accedere alla decisione.

³¹⁷ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 71.

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ Schmitt C., *Politische Theologie*, cit., p. 12.

Benjamin, anzitutto, afferma che la concezione barocca della sovranità «si sviluppa da una discussione dello stato di eccezione e attribuisce al principe come sua più importante funzione quella di escluderlo» [*den auszuschließen*]³²⁰. Agamben osserva come già Sam Weber avesse notato che nella citazione benjaminiana di Schmitt, venga operata la sostituzione di «decidere» con «escludere» il che comporta una modificazione sostanziale, quanto surrettizia della definizione schmittiana. Ne consegue che «il sovrano non deve, decidendo sullo stato di eccezione, includerlo in qualche modo nell'ordine giuridico; egli deve, al contrario, escluderlo, lasciarlo fuori da esso»³²¹. Se per Schmitt il sovrano e lo stato di eccezione sono legati dal nesso della decisione, Benjamin separa ironicamente il potere sovrano dal suo esercizio e mette a nudo la costitutiva impossibilità di decidere del sovrano barocco: «Il principe, al quale spetta la decisione sullo stato di eccezione, mostra alla prima buona occasione che la decisione è per lui quasi impossibile»³²². La scissione fra il potere sovrano e il suo esercizio, nota Agamben, corrisponde puntualmente a quella fra norme del diritto e norme di attuazione del diritto che, in *La dittatura*, fondava la dittatura commissaria. Se nella *Teologia politica* Schmitt risponde alla critica benjaminiana della dialettica fra potere costituente e potere costituito introducendo il concetto di decisione, Benjamin risponde a sua volta rievocando la distinzione schmittiana fra la norma e la sua attuazione: «Il sovrano, che dovrebbe ogni volta decidere sull'eccezione, è precisamente il luogo in cui la frattura che divide il corpo del diritto diventa incomponibile: fra *Macht* e *Vermögen*, fra il potere e il suo esercizio si apre uno scarto che nessuna decisione è in grado di colmare»³²³. In questa prospettiva, il paradigma dello stato di eccezione smette di essere, come nella *Teologia politica*, il miracolo, per diventare, nel saggio di Benjamin, la catastrofe: «In antitesi all'ideale storico della restaurazione, di fronte ad esso [al barocco] sta l'idea di catastrofe. E su

³²⁰ Benjamin W. [1928], *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. I, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, p. 245.

³²¹ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 72.

³²² Benjamin W., *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, cit., p. 250.

³²³ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 73.

questa antitesi viene coniata la teoria dello stato di eccezione»³²⁴. L'*eschaton* del barocco è però per Benjamin un *eschaton* vuoto, senza redenzione e senza aldilà e rimane immanente al secolo. È questa «escatologia bianca», afferma Agamben, «che non conduce la terra in un aldilà redento, ma la consegna a un cielo assolutamente vuoto, a caratterizzare lo stato di eccezione del barocco come catastrofe». Un'escatologia che spezza quel legame fra sovranità e trascendenza, fra il monarca e Dio «che definiva il teologico-politico schmittiano»³²⁵. Se, infatti, in Schmitt «il sovrano [...] viene identificato con Dio e occupa nello Stato esattamente la stessa posizione che spetta nel mondo al dio del sistema cartesiano»³²⁶, in Benjamin il sovrano «rimane racchiuso nell'ambito della creazione, è signore delle creature, ma resta creatura»³²⁷. Questa radicale ridefinizione della funzione sovrana, conclude Agamben, implica una diversa visione sullo stato di eccezione: «Esso non appare più come la soglia che garantisce l'articolazione fra un dentro e un fuori, fra l'anomia e il contesto giuridico in virtù di una legge che vige nella sua sospensione» ma apre l'accesso a «una zona di assoluta indeterminazione fra anomia e diritto, in cui la sfera creaturale e l'ordine giuridico sono coinvolti in una stessa catastrofe»³²⁸.

Nella stessa direzione deve essere letta la distinzione fra stato eccezione effettivo e stato di eccezione *tout court* nell'ottava tesi benjaminiana. La distinzione in questione, come noto, era già presente nella trattazione della dittatura da parte di Schmitt, il quale definisce «fittizio» uno stato di eccezione che si pretende di regolare per legge allo scopo di garantire in qualche misura i diritti e le libertà individuali. Perciò egli si scaglia contro i giuristi di Weimar, giudicandoli incapaci di distinguere l'azione fattuale del presidente del Reich, resa possibile dall'art. 48, da un qualsiasi procedimento regolato secondo la legge. Benjamin

³²⁴ Benjamin W., *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, cit., p. 246.

³²⁵ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 74.

³²⁶ Schmitt C., *Politische Theologie*, cit., p. 260.

³²⁷ Benjamin W., *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, cit., p. 264.

³²⁸ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 74. È il caso qui di notare, a margine, come la tesi benjaminiana risuoni con forza nel passaggio intenso e illuminante che chiude *Che cos'è un dispositivo?*: «In luogo dell'annunciata fine della storia, si assiste, infatti, all'incessante girare a vuoto della macchina, che, in una sorta di immane parodia dell'*oikonomia* teologica, ha assunto su di sé l'eredità di un governo provvidenziale del mondo, che, invece di salvarlo, lo conduce – fedele, in questo, all'originaria vocazione escatologica della provvidenza – alla catastrofe». Agamben G., *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006, p. 34.

riscrive puntualmente l'opposizione schmittiana per rivolgerla contro il suo autore. Effettivo, per Benjamin, è lo stato di eccezione «in cui viviamo» e che è del tutto indecidibile rispetto alla regola, in quanto è svanita ogni possibilità di uno stato di eccezione fittizio, in cui eccezione e caso normale possono essere distinti. Di conseguenza, ogni finzione inerente a un nesso fra violenza e diritto viene a decadere in quanto non esiste che una zona di anomia in cui agisce una violenza statuale sganciata da ogni veste giuridica. Ed è questo «tentativo del potere statuale di annettersi l'anomia attraverso lo stato di eccezione» conclude Agamben, che viene «smascherato da Benjamin per quello che è: una *fictio iuris* per eccellenza, che pretende di mantenere il diritto nella sua stessa sospensione [...]»³²⁹. Al suo posto Benjamin prospetta l'apparire della guerra civile e della violenza rivoluzionaria, l'irrompere, cioè, di un'azione umana che deponga, in quanto violenza pura, ogni relazione col diritto.

Al centro del dibattito sin qui sinteticamente tratteggiato, appare evidente come vi sia, in ultima analisi, una zona anomica che Schmitt tenta disperatamente di mettere in relazione con il diritto e che Benjamin prova ad affrancare definitivamente da esso nella forma della violenza pura. Questa disputa intorno all'anomia, scrive Agamben,

sembra essere, per la politica occidentale, altrettanto decisiva di quella *gigantomachia peri tes ousias*, di quella lotta di giganti intorno all'essere che definisce la metafisica occidentale. All'essere puro, alla pura esistenza come posta metafisica ultima, fa qui riscontro la violenza pura come oggetto politico estremo, come «cosa» della politica; alla strategia onto-teo-logica, volta a catturare l'essere puro nelle maglie del *logos*, fa riscontro la strategia dell'eccezione, che deve assicurare la relazione fra violenza anomica e diritto³³⁰.

Ancora una volta è possibile notare come il diritto e il *logos* abbiano bisogno di una zona di anomia, di una zona di sospensione, per fondare il loro riferimento alla vita. Sia nell'uno che nell'altro caso il conflitto sembra giocarsi intorno ad un'area di vuoto: «anomia, *vacuum* giuridico da una parte, essere puro, vuoto di

³²⁹ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 77.

³³⁰ *Ibidem*.

ogni determinazione e di ogni predicato reale dall'altra»³³¹. Perché vi sia relazione fra norma e realtà è necessario che la norma sia sospesa nello stato di eccezione; analogamente, la relazione fra linguaggio e mondo, nell'ontologia, comporta la sospensione della denotazione nella forma di una *langue*. Così come in una partita, scrive Agamben, «la vittoria di uno dei due giocatori non è, rispetto al gioco, qualcosa come uno stato originario da restaurare, ma è soltanto la posta del gioco che non preesiste a questo», così la violenza pura di cui parla Benjamin, intesa come azione umana che non pone il diritto né lo conserva, «non è una figura originaria dell'agire che, a un certo punto, viene catturata e iscritta nell'ordine giuridico (così come non vi è, per l'uomo parlante, una realtà prelinguistica, che, a un certo punto, cada nel linguaggio). Essa è, molto diversamente, la posta in gioco nel conflitto sullo stato di eccezione, «ciò che risulta da esso e soltanto in questo modo viene pre-supposto al diritto». Resta da comprendere in che modo la *reine Gewalt* possa recidere il nesso fra violenza e diritto e, soprattutto, cosa sarà del diritto una volta isolato dalla violenza mitico-giuridica, deposto e disattivato dalla violenza pura.

³³¹ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 78.

8. Dalla *reine Gewalt* come «medio puro» al *Neue Advokat* di Kafka

Un giorno l'umanità giocherà col diritto,
come i bambini giocano con gli oggetti fuori
uso, non per restituirli al loro uso canonico,
ma per liberarli definitivamente da esso.

G. Agamben, *Stato di eccezione*.

Giunti a questo punto della trattazione è legittimo chiedersi quale possa essere il rapporto fra la violenza pura descritta da Benjamin e il concetto di potenza destituente elaborato da Agamben ne *L'uso dei corpi*. Le domande che insistentemente risuonano, rileggendo l'«Epilogo» del libro in questione, possono essere così formulate: la potenza destituente avrà la forma di una violenza? E qualora avesse la forma di una violenza, che rapporto avrà questa violenza con la *reine Gewalt* benjaminiana? Rispondere a tali domande, come è facile intuire, è tutt'altro che agevole. Tuttavia, in prima battuta, è possibile affermare che, se per Agamben una «potenza puramente destituente è una potenza che non si risolva mai in un potere costituito»³³² – e dunque essa sarà una potenza che non pone il diritto né lo conserva – questo è certamente un primo importante aspetto che rimanda direttamente alla *reine Gewalt* di Benjamin. Tuttavia, vi è un ulteriore elemento nel concetto di violenza pura che è particolarmente importante rilevare e di cui si parlerà fra poco: la violenza benjaminiana è una violenza intesa come «medio puro» (*reine Mittel*) emancipato da ogni relazione a un fine. Agamben, come vedremo, rileva e analizza accuratamente questo aspetto nel capitolo 4 di *Stato di eccezione* che, come si è visto nel capitolo precedente, è dedicato al dibattito sullo stato di eccezione fra Schmitt e Benjamin³³³.

Prima di affrontare la questione del «medio puro», tuttavia, qui si vorrebbe mettere in evidenza come, ne *L'uso dei corpi*, benché si faccia riferimento, sia pure in forma stringata, alla violenza pura e alla questione del «medio puro», Agamben non sembri, per lo meno in apparenza, trarre conseguenze esplicite o

³³²Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 339.

³³³Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., pp. 68-83.

sviluppi decisivi sul concetto di potenza destituente a partire dalla *reine Gewalt* benjaminiana. È curioso osservare, infatti, come nel libro in questione la nota sulla violenza pura, inserita nell'«Epilogo» (il cui titolo è “Per una teoria della potenza destituente”), si presenti come un momento, per lo meno in apparenza, non del tutto articolato al paragrafo che lo precede (che riprende, citando lunghi passaggi di *Homo Sacer I*, il progetto di un'ontologia e di una politica sganciate dalla relazione) e al paragrafo successivo (che avvia, di fatto, tale progetto)³³⁴. Se si considera la funzione, nel complesso fortemente riassuntiva, che assume la prima parte dell'«Epilogo» rispetto al progetto «Homo sacer», diviene plausibile pensare che la nota sulla violenza pura sia un momento di snodo fra questa parte riassuntiva e quella che segna un avanzamento dell'analisi in direzione della critica della relazione. Ciò spiegherebbe il carattere sintetico della nota in questione, che dovrebbe dunque considerarsi l'ultimo tassello della parte riassuntiva. Se le cose stanno così, allora Agamben, in maniera neppure tanto implicita, rimanderebbe, e per l'analisi, e per le conclusioni, alle ricerche in cui aveva già affrontato la questione, a partire dal suo saggio del 1970 dal titolo *Sui limiti della violenza*³³⁵. Tuttavia ciò non sembra del tutto sufficiente a spiegare la posizione “parentetica” cui viene relegata la questione: in fin dei conti Agamben consegna il tema della violenza pura alla forma di una nota all'interno dell'«Epilogo» che, per di più, si interpone tra due paragrafi omogeni fra loro: il progetto di una critica della relazione e il suo svolgimento. Inoltre, il filosofo non riassume, nel caso della violenza pura – come invece fa per altri nuclei teorici che egli seleziona in vista della definizione di una teoria della potenza destituente – le conclusioni maturate nelle ricerche precedenti, ma si limita a indicare i tratti salienti della *Gewalt* benjaminiana.

Una prima chiarificazione potrebbe arrivare proprio dal citato saggio del 1970, dalle conclusioni esposte in *Stato di eccezione* e, come si vedrà fra poco, anche da una riflessione sulla violenza pura presente in *Homo sacer I*.

Prima di formulare alcune ipotesi sul rapporto che lega questa definizione della violenza pura e la potenza destituente, così come formulata all'interno della

³³⁴ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 339-341.

³³⁵ Agamben G., *Sui limiti della violenza*, cit.

complessa trama di riflessioni che attraversano *L'uso dei corpi*, appare opportuno, a nostro avviso, offrire una visione più ampia dei momenti in cui il filosofo, ancor prima della stesura di *Stato di eccezione*, si è confrontato con il concetto benjaminiano. Ciò consentirà di interpretare correttamente la genesi del concetto di potenza costituente e di comprendere meglio la critica della relazione cui il filosofo affida, alla fine del libro del 2014, la nascita di una teoria della destituzione.

Più di quarant'anni prima della stesura de *L'uso dei corpi* – era il 21 febbraio del 1970 –, un giovane Agamben inviava ad Hanna Arendt un plico contenente il suo saggio dal titolo *Sui limiti della violenza* accompagnato da una lettera³³⁶. La filosofa, dopo aver riposto alla lettera³³⁷, non avrebbe esitato a citare, lo stesso anno, il saggio di Agamben nella sua edizione tedesca di *On violence*³³⁸. Nel saggio in questione, Agamben aveva tentato di spostare l'asse della critica benjaminiana della violenza «dall'esposizione del suo rapporto con il diritto e con la giustizia (che era il compito che Benjamin si era proposto), all'esposizione del suo rapporto con la politica»³³⁹. In quell'occasione si trattava di definire, a partire dalla riflessione soreliana e benjaminiana, un concetto di «violenza rivoluzionaria». Nella parte iniziale del saggio, seguendo l'analisi condotta da Anna Harendt nel primo capitolo di *The Human Condition*³⁴⁰, Agamben mostra come la concezione greca della politica, l'«essere politico», risieda innanzitutto

³³⁶Lorenzo Fabbri, nell'introduzione alla recente traduzione inglese del saggio di Agamben, ricorda che «In February 1970, a twenty-eight-year-old Giorgio Agamben sends a letter to Hannah Arendt. After introducing himself as a friend of Dominique Fourcade, with whom Agamben attended Martin Heidegger's 1966 and 1968 seminars in Provence, Agamben proceeds to express his gratitude to Arendt: her books, he writes, provided him with a "decisive experience." He then indicates his intention to join with others in "the gap between past and future," and to work within the horizon that Arendt herself had opened up. He signs the letter, "Cordially Yours, Giorgio Agamben." But these are not his final words to her. In a postscript Agamben adds: "You will excuse if I take the liberty of enclosing an essay on violence which I should have been unable to wright [sic] without the guide of your books». Di seguito le indicazioni bibliografiche relative all'edizione inglese del saggio curata da Fabbri e Fay: Giorgio Agamben, *On the Limits of Violence*, «Diacritics», 39.4, 2009, Johns Hopkins University Press, pp. 103-111.

³³⁷La lettera di Agamben e la risposta di Arendt sono conservate nella Library of Congress. In particolare la prima è consultabile in The Hannah Arendt Collection (Correspondence, General, 1938–1976, "Ab-Am" miscellaneous 1965–1975. Document no. 004722).

³³⁸Si tratta di una citazione all'interno di una nota a piè di pagina (footnote 35n44a) in Arendt H., *Macht und Gewalt*, (Originale: *On Violence*, New York 1970). Piper, TB, München - Zürich 1970.

³³⁹G. Agamben, *Sui limiti della violenza*, in «Nuovi argomenti», 17, 1970, p. 159.

³⁴⁰Per un'analisi accurata del rapporto di Agamben con la filosofia di Hanna Arendt si veda Geulen E., Kauffmann K., Mein G., *Hannah Arendt und Giorgio Agamben: Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, Fink, München 2007.

nell'accettazione del principio «che ogni cosa venisse decisa attraverso la parola e la persuasione e non attraverso la forza e la violenza»³⁴¹. Il tratto essenziale della vita politica si esprimeva dunque come *peitharchia*, potere della persuasione, e l'identificazione della politica con il linguaggio, in quanto sfera della non-violenza, era totale. La vita politica come *peitharchia* si fondava su un particolare rapporto fra essa e la verità e cioè la convinzione che la verità abbia di per sé il potere di persuadere e convincere la mente umana. Il conflitto della filosofia greca con la sfera politica aveva il suo *locus* privilegiato precisamente nella circostanza che le verità politiche cominciavano a perdere il loro potere di persuasione trovandosi così esposte, progressivamente, alla minaccia della violenza. Da ciò l'esigenza di cercare verità che, collocandosi al di là della sfera politica, fossero del tutto al riparo da ogni possibilità di violenza. Spetterà all'epoca moderna, con l'introduzione massiccia della menzogna nella sfera politica, il triste compito non solo di constatare che la verità, in politica, è insufficiente a scongiurare la violenza, ma di portare a termine lo smantellamento del principio che identificava il linguaggio con la sfera della non-violenza. Ciò afferma Agamben, è il tratto che più nettamente distingue la nostra esperienza politica da quella dell'antichità. Si tratta di un progetto consapevole di introdurre la violenza nel linguaggio stesso: «la violenza linguistica organizzata» diviene in tal modo un'esperienza che travalica l'ambito politico in senso stretto «entrando», come testimonia l'esplosione della pornografia, «nel patrimonio quotidiano dei *divertissements* dell'uomo»³⁴². Ma ciò che segna una cesura abissale tra la nostra esperienza politica e quella greca, è, tuttavia, «la scoperta che la persuasione stessa può diventare violenza»: la larga diffusione della propaganda sancisce nel modo più eloquente questa trasformazione. A questo punto Agamben, focalizzando l'attenzione sul rapporto tra violenza e politica, oggetto centrale del saggio, elabora una critica alla teoria della violenza secondo la quale, nelle parole di Marx, quest'ultima sarebbe «la levatrice di ogni società gravida di una nuova». Questa frase del *Capitale*, afferma Agamben, è importante non soltanto perché a partire da essa si possono fare derivare tutte le moderne discussioni sulla

³⁴¹ Agamben G., *Sui limiti della violenza*, cit., p. 160.

³⁴² *Ivi*, p. 162.

violenza ma perché, considerando l'identificazione marxiana di politica e società, una sua corretta interpretazione può consentire di comprendere in che maniera Marx intendesse il rapporto fra violenza e politica. È chiaro che il giudizio di Marx non si riferisce a qualsiasi tipo di violenza perché di fronte alla violenza che demolisce la vecchia forma sociale e che ha una funzione maiuetica rispetto alla nuova società, si pone la violenza che conserva il diritto e che si oppone al mutamento. Ne consegue che il problema centrale diviene quello di individuare una violenza giusta, una violenza che, avendo come fine quello di creare una società radicalmente nuova, può aspirare, sola, a definirsi rivoluzionaria. Questa idea, afferma Agamben, benché spacciata per marxismo ortodosso, ha ben poco a che fare col marxismo: essa appare, piuttosto, una «concezione sociologica borghese della storia» fondata su una sorta di darwinismo applicato a quest'ultima ³⁴³. Secondo questa idea, sviluppata nella seconda metà dell'Ottocento, la Storia appare come un processo retto da leggi necessarie, analoghe a quelle che governano il regno naturale. Alla sua base risiede un travisamento dell'idea marxiana che identifica l'uomo alla natura (e che prevedeva, in realtà, una trasformazione radicale dei due concetti in senso dialettico), che finisce per generare la concezione grossolana di una Storia che appare ridotta all'idea di natura. In questa prospettiva, una violenza giusta non avrà altro fine che affrettare e verificare le leggi necessarie della Storia. Attingendo a piene mani da questa concezione, i grandi movimenti totalitari del Novecento hanno potuto invocare per sé l'uso della violenza rivoluzionaria: con la deportazione degli ebrei, Hitler voleva affrettare la realizzazione di una legge di natura: la superiorità della razza ariana; con le grandi purghe staliniane del '35 si credeva si affrettare la verifica di una legge storica.

È a partire dalla critica di questa teoria della violenza, che ha determinato «rovinose conseguenze sulle sorti politiche del nostro tempo», che Agamben comincia a mostrare l'urgenza di definire una violenza il cui criterio si collochi non all'esterno ma all'interno della violenza stessa. La teoria oggetto della critica, infatti, non fa altro che riconoscere la giustificazione della violenza

³⁴³ Agamben G., *Sui limiti della violenza*, cit., p. 164.

rivoluzionaria come mezzo per il raggiungimento di un fine superiore: «La teoria che tende a giustificare il mezzo rivoluzionario con la giustizia del suo fine è altrettanto contraddittoria della teoria legalitaria che tende a garantire la giustizia dei fini con la legittimità dei mezzi repressivi». Il problema centrale diviene dunque non la giustificazione della violenza in quanto mezzo rispetto a un fine superiore e giusto, «ma la ricerca di una violenza che non abbia bisogno di alcuna giustificazione, in quanto abbia in se stessa il criterio del proprio diritto ad esistere»³⁴⁴. Come è chiaro, la critica di Agamben contro la teoria della violenza giusta e la conseguente esigenza di pensare una violenza sottratta al circolo vizioso dei mezzi e dei fini, si iscrive direttamente nella teoria benjaminiana e soreliana della violenza. Ed è proprio a Benjamin e a Sorel che Agamben fa riferimento immediatamente dopo. Come osservato nei capitoli precedenti il concetto di *reine Gewalt* viene elaborato a partire dalla teoria soreliana dello sciopero generale proletario. In particolare, Sorel distingue tra la *forza*, che tende ad una nuova autorità e a un nuovo stato (nei termini benjaminiani sarà la violenza che pone il diritto che presto diventa violenza che lo conserva) e la *violenza* proletaria che intende abolire lo stato (da cui Benjamin sviluppa l'idea di violenza pura). Questa distinzione di Sorel si fondava su una critica della teoria marxiana secondo la quale i malintesi circa la violenza proletaria andavano ricercati nel fatto che Marx avrebbe descritto con grande accuratezza l'evoluzione dell'ordine capitalista senza offrire però, con paragonabile generosità, altrettanti dettagli circa l'organizzazione del proletariato. Secondo Sorel, «coloro che si piccavano di ortodossia marxista non hanno voluto aggiungere nulla a quanto aveva scritto il loro maestro, e hanno creduto di dover utilizzare, per ragionare sul proletariato, ciò che avevano appreso dallo storia della borghesia. Non hanno cioè nemmeno sospettato che c'era da stabilire una differenza tra la forza che muove verso l'autorità e cerca di realizzare un'obbedienza automatica, e la violenza che vuole infrangere questa autorità». Ne consegue che, continua Sorel, in questa prospettiva il proletariato dovrebbe

³⁴⁴Agamben G., *Sui limiti della violenza*, cit., p. 166.

acquisire la forza così come l'ha acquisita la borghesia «servirsene come se ne è servita e andare a finire in uno Stato socialista che rimpiazzì quello borghese»³⁴⁵. Sviluppando il modello soreliano Benjamin elabora la distinzione tra violenza mitico-giuridica che pone il diritto e violenza pura o immediata che non pone il diritto ma intende spodestarlo insieme alla forze cui esso si appoggia e cioè la violenza statuale, aprendo così una nuova epoca storica. È interessante notare come Agamben metta in evidenza, nel saggio in questione, un'insufficienza nella critica soreliana e benjaminiana che sembra poi lasciare in ombra nelle ricerche successive: «In entrambi i casi, tuttavia, l'esigenza di trovare una violenza che avesse in se stessa il proprio principio e il proprio centro è stata soddisfatta solo a metà, perché in ultima istanza, è ancora un criterio teleologico – e cioè il fine cui essa è volta – a decidere la questione: lo spodestamento dello Stato e l'inizio di una nuova epoca storica». Nonostante ciò, conclude Agamben, «tanto Sorel che Benjamin si sono spinti, a ben guardare, fin sulla soglia estrema a partire dalla quale una violenza rivoluzionaria diventa possibile»³⁴⁶. Di fatto, pur consapevole del limite della prospettiva soreliano-benjaminiana, che gli appariva ancora teleologica, egli stesso cercherà una violenza capace di spodestare lo stato e «dare un nuovo inizio al mondo» assumendo, in tal modo, tacitamente, l'insuperabilità del limite teleologico. È in questa prospettiva che egli comincerà a porsi alcuni interrogativi cruciali sulla possibilità di una violenza che non pone il diritto e sulla capacità della violenza immaginata da Benjamin di inaugurare, appunto, una nuova epoca storica: «E che cosa conferisce alla violenza rivoluzionaria la miracolosa capacità di far saltare il *continuum* della storia e di dare così inizio a una nuova età?»³⁴⁷. In questa prospettiva egli osserva come una violenza che «deliberatamente non si propone di affermare un diritto ma di spezzare la continuità del tempo umano» non è, così inconcepibile come possa apparire a prima vista e rintraccia un esempio nella violenza sacra. Nella parte conclusiva del saggio Agamben, precisamente allo scopo di pensare l'inizio di una nuova epoca storica e di fondare una teoria della violenza rivoluzionaria,

³⁴⁵Sorel G., *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière et Cie, Paris 1908, p. 156.

³⁴⁶Agamben G., *Sui limiti della violenza*, cit., p. 168.

³⁴⁷*Ibidem*.

cercherà una risposta in Marx. E lo fa a partire da una frase contenuta nell'*Ideologia tedesca*, dove il filosofo di Treviri affermava che la necessità della rivoluzione non si dava soltanto perché la classe dominante non può essere abbattuta in altro modo, ma perché la stessa classe che l'abbatte può solo attraverso la rivoluzione «liberarsi di tutto il vecchio sudiciume e diventare perciò capace di fondare nuovamente la società»³⁴⁸. È riferendo alla violenza questo carattere che Marx affida all'esperienza rivoluzionaria, e cioè la negazione della classe dominante che comporta la simultanea negazione della classe che la abbatte, che Agamben dichiara di aver trovato il criterio per fondare una teoria della violenza rivoluzionaria:

Non la violenza che è semplicemente mezzo al fine giusto della negazione del sistema esistente, ma la violenza che nella negazione dell'altro fa l'esperienza della propria autonegazione e nella morte dell'altro porta alla coscienza le propria morte, è la violenza rivoluzionaria. Solo in quanto è portatrice di questa coscienza, solo in quanto, cioè, di fronte all'azione violenta saprà che è essenzialmente la sua stessa morte che è in ogni caso in questione, la classe rivoluzionaria acquista non già il diritto, ma piuttosto assume il terribile impegno di ricorrere alla violenza³⁴⁹.

La violenza rivoluzionaria, «come la violenza sacra», afferma Agamben, è *passione*, nel senso etimologico della parola: «autonegazione e sacrificio di sé». Soltanto chi, conclude il filosofo, tramite la violenza, «ha attinto coscienza alla negazione di sé» liberandosi dal “vecchio sudiciume”, può dare «un nuovo inizio al mondo». È per questa via che si potrà aspirare a «un arresto messianico del tempo e all'aprirsi non solo di una nuova cronologia (*un novus ordo seclorum*) ma di una nuova esperienza del tempo, di una nuova Storia»³⁵⁰.

Se, come sinora osservato, il concetto benjaminiano di violenza pura, nel saggio del 1970, viene ripreso, insieme alla teoria soreliana e marxiana, per elaborare una teoria della violenza rivoluzionaria, appare opportuno chiedersi cosa sia rimasto di questa lettura della violenza pura nel paragrafo conclusivo sulla

³⁴⁸Marx K. - Engels F., *Opere Complete*, vol. 5, [1845-1846], Editori Riuniti, Roma 1992, p. 38.

³⁴⁹Agamben G., *Sui limiti della violenza*, cit., p. 170.

³⁵⁰*Ivi*, p. 171.

potenza destituente de *L'uso dei corpi*. Per rispondere a questa domanda sarà necessario soffermarsi sui due momenti intermedi rappresentati da *Homo sacer I* e da *Stato di eccezione*. Cominceremo da quest'ultimo libro, dove, come verrà di seguito mostrato, il concetto di violenza pura viene discusso nel contesto del dibattito tra Benjamin e Schmitt sullo stato di eccezione e appare come una violenza che non pone né conserva il diritto, un «medio puro» che scioglie il nesso tra violenza e diritto, deponendo quest'ultimo e inaugurando un'era «post-giuridica». Chiaramente, questa analisi si svolge in una temperie storico-politica e filosofica profondamente mutata. Non è questa la sede per discutere le linee che hanno segnato e che tuttora segnano questo mutamento. Ciò che appare importante osservare è che, liquidata ogni velleità rivoluzionaria unitamente alla teoria marxiana – in *Homo sacer I* si indicherà perentoriamente l'incapacità della critica marxista di identificare la struttura dell'*archè* che fonda la macchina politico-giuridica dell'Occidente e quindi di destituirlo³⁵¹ – la questione della violenza pura riappare a distanza di quarant'anni in *L'uso dei corpi*, con un ruolo a nostro avviso ancora tutto da chiarire, nella fondazione di qualcosa che appare radicalmente diverso da una violenza rivoluzionaria e che Agamben definisce, come più volte riportato, con il termine «potenza destituente».

Riprendiamo dunque la parte conclusiva del capitolo 4 di *Stato di eccezione* dove il filosofo affronta l'importante questione della *reine Gewalt* come «medio puro». Anzitutto Agamben ricorda come già un anno prima della stesura di *Zür Kritik der Gewalt*, Benjamin avesse definito accuratamente ciò che intendeva con il termine «purezza» (*Reinheit*), in una lettera a Ernst Schoen. Nella missiva in questione il filosofo scrive che «la purezza di un essere non è *mai* incondizionata e assoluta, è sempre subordinata a una condizione» e quest'ultima, diversa a seconda dell'essere in questione, «non si trova *mai* nell'essere stesso». In definitiva per Benjamin «la purezza di ogni essere (finito) non dipende mai da questo stesso essere»³⁵². Ciò significa che la purezza di cui Benjamin parla nel saggio *Per la critica della violenza* non ha un carattere sostanziale ma relazionale e dunque essa non appartiene alla violenza in sé, non è un suo carattere intrinseco.

³⁵¹ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 16.

³⁵² Benjamin W., *Briefe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, vol. I., p. 205 sg.

La differenza tra la violenza mitico-giuridica e la violenza pura non risiede allora nella stessa violenza ma in qualcosa che le è esterno. Benjamin afferma chiaramente all'inizio del saggio cosa sia questa condizione esterna: «Il compito di una critica della violenza può essere definito come l'esposizione del suo rapporto col diritto e con la giustizia»³⁵³. La purezza della *reine Gewalt*, conclude Agamben, risiede dunque nel suo rapporto con il diritto; ciò significa che la violenza pura sarà tale precisamente rispetto ad esso.

Una delle tesi centrali del saggio di Benjamin è che, mentre la violenza mitico-giuridica è sempre mezzo rispetto a un fine, la violenza pura non è mai soltanto un mezzo rispetto a un fine, giusto o ingiusto. In questa prospettiva la critica della violenza non valuta quest'ultima rispetto ai fini che essa persegue come mezzo ma ne ricerca il criterio «in una distinzione nella sfera stessa dei mezzi, senza riguardo ai fini che essi perseguono»³⁵⁴. Emerge qui l'idea di violenza come «medio puro», come «medialità senza fini», di violenza, cioè, come puro mezzo che rimane tale e viene considerato indipendentemente dai fini che persegue. La questione centrale diventa dunque per Benjamin non tanto quella di identificare dei fini giusti ma «di individuare una violenza di altro genere, che certo non potrebbe essere mezzo legittimo o illegittimo a quei fini, ma che non si riferisca in generale ad essi come mezzo, ma in qualche altro modo [*nicht als Mittel zu Ihnen, vielmehr irgendwie anders sich verhalten würde*]»³⁵⁵.

Quale può essere, si chiede Agamben, questo «altro modo» di riferirsi a un fine? Estendendo le riflessioni sulla purezza anche alla questione del «medio puro» Agamben mostra come il medio non dovrà la sua purezza a nessuna proprietà intrinseca che lo rende distinguibile dai mezzi giuridici, ma alla sua relazione con questi mezzi. Pura sarà quella violenza che, come la «lingua pura» (*reine Sprache*) pensata da Benjamin in *Die Aufgabe des Übersetzers*, non si troverà mai in relazione di mezzo rispetto a un fine ma sarà in una relazione di medialità con se stessa. Se, infatti, la *reine Sprache* non è uno strumento finalizzato alla

³⁵³ Benjamin W., *Zür Kritik der Gewalt*, cit., p. 179, citato in Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 79, cfr. tr. it.: Benjamin W., *Per la critica della violenza*, cit., p. 5.

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ Benjamin W., *Zür Kritik der Gewalt*, cit., p. 196, citato in Agamben G., *Stato di eccezione*, cit. p. 80, cfr. tr. it.: Benjamin W., *Per la critica della violenza*, cit. p. 22.

comunicazione in quanto comunica immediatamente se stessa e non è dunque un'altra lingua rispetto alle lingue naturali ma si mostra in esse esponendole, la violenza pura si manifesterà soltanto come esposizione e deposizione del rapporto fra violenza e diritto³⁵⁶. In questa prospettiva Benjamin evoca la questione della violenza che nella collera non è mai mezzo rispetto a un fine, ma manifestazione (*Manifestation*). Se la violenza che pone il diritto rappresenta un mezzo rispetto a un fine (la posizione del diritto), e non può dunque mai de-porre il suo rapporto con il diritto, che invece fonda come potere (*Macht*), la violenza pura espone il rapporto fra violenza e diritto e lo recide. In tal senso la *reine Gewalt* «può apparire alla fine non come violenza che governa o esegue (*die schaltende*), ma come violenza che puramente agisce e manifesta (*die waltende*)». È intorno a questo delicato nesso tra violenza che governa e violenza che manifesta, osserva Agamben, che «l'implicazione fra violenza pura e violenza giuridica, fra stato di eccezione e violenza rivoluzionaria, si fa così stretta che i due giocatori che si fronteggiano sulla scacchiera della storia sembrano muovere una stessa pedina»³⁵⁷. Tuttavia rimane di cruciale importanza il criterio che consente la loro netta distinzione e che risiede precisamente nella recisione del rapporto fra violenza e diritto che è la conseguenza della violenza pura e sua prerogativa esclusiva. È in questa prospettiva che Agamben legge sia l'affermazione di Benjamin contenuta nella lettera a Scholem, secondo la quale «una scrittura senza la sua chiave non è scrittura, ma vita»³⁵⁸, sia quella, contenuta nel saggio su Kafka, secondo cui «il diritto non più praticato e solo studiato è la porta della giustizia»³⁵⁹. «La scrittura (la Torah) senza la sua chiave», scrive Agamben, «è la cifra della legge nello stato di eccezione, che Scholem, senza nemmeno sospettare di condividere questa tesi con Schmitt, ritiene essere ancora legge, che vige ma non si applica o si applica senza vigere»³⁶⁰. Per

³⁵⁶ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 81.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ Benjamin W., *Briefe*, cit., p. 618.

³⁵⁹ Benjamin W. [1934], *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol II, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, p. 437.

³⁶⁰ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 81. In un frammento postumo Benjamin definisce la giustizia come uno stato del mondo in cui esso appare come un bene assolutamente inappropriabile e ingiuridificabile, Benjamin W. [1916] (1992), *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*, in «Frankfurter Adorno Blätter», 4, 1992, p. 41.

Benjamin invece questa legge non è più tale, ma coincide con la vita, la stessa vita che, nel romanzo di Kafka, «viene vissuta nel villaggio ai piedi del monte dove sorge il castello»³⁶¹. Differentemente dalla visione di Scholem, «il gesto più proprio di Kafka non consiste nell'aver mantenuto [...] una legge senza più significato, ma nell'aver mostrato che essa cessa di essere legge per indeterminarsi in ogni punto con la vita»³⁶². Se nel saggio *Per la critica della violenza* la *reine Gewalt* smascherava la violenza mitico-giuridica recidendo il rapporto tra diritto e violenza, in quello su Kafka appare qualcosa come un resto “post-giuridico” rintracciabile in una figura enigmatica che si presenta come un diritto deposto e non è più praticato, ma solamente studiato. Emerge in tal modo una figura possibile del diritto anche dopo la disattivazione del suo legame con la violenza: un diritto ormai «senza più forza né applicazione». L'ispirazione di questa figura viene a Benjamin dal dottor Bucefalo, il «nuovo avvocato» dell'omonimo racconto di Kafka che non è più il celebre destriero di Alessandro il Macedone ma un avvocato immerso nella lettura dei vecchi codici, ormai distante dal fragore delle battaglie alessandree. Abbandono del clamore bellico e ritiro all'attività di studio alla quale Kafka sembra chiaramente invitarci: «Forse perciò è meglio fare come ha fatto Bucefalo, sprofondandosi nei codici. Libero, senza più sentire sui fianchi i lombi del cavaliere, sotto una quieta lampada, lontano dal clamore della battaglia di Alessandro, egli legge e volta le pagine dei nostri antichi libri»³⁶³.

Quale può essere, si chiede Agamben, il significato della figura benjaminiana di un diritto non più praticato, «il senso di un diritto che sopravvive in tal modo alla sua deposizione?». Il problema con il quale si confronta Benjamin, osserva Agamben, non è certo nuovo ed è già stato posto una prima volta nel cristianesimo primitivo e una seconda nella tradizione marxiana. Nel primo caso esso è stato formulato nei seguenti termini «che cosa avviene della legge dopo il suo compimento messianico? (È la controversia che oppone Paolo agli ebrei suoi contemporanei)», e nel secondo caso con l'interrogativo: «che cosa avviene del

³⁶¹W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 437.

³⁶²Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 82.

³⁶³Kafka, F. [1917], *Der neue Advokat*, tr. it. *Il nuovo avvocato*, in Id., *La metamorfosi e altri racconti*, Mondadori, Milano 1994, pp. 87-88.

diritto nella società senza classi? (È esattamente il dibattito fra Vysinskij e Pašukanis)³⁶⁴. Con la figura kafkiana del «nuovo avvocato» Benjamin intende rispondere precisamente a queste domande. La questione decisiva della tesi benjaminiana è che il diritto, non più praticato, ma studiato, non rappresenta la giustizia, ma solo la porta che conduce ad essa³⁶⁵. Non la cancellazione, ma la disattivazione e l'inoperosità del diritto potranno aprire un varco verso la giustizia. Ciò, afferma Agamben, è «precisamente ciò che lo stato di eccezione che mantiene in opera il diritto al di là della sua sospensione formale – intende impedire». I personaggi kafkiani, continua Agamben, si misurano proprio «con questa figura spettrale del diritto nello stato di eccezione, cercano, ciascuno secondo la propria strategia, di ‘studiarla’ e disattivarla, di ‘giocare’ con essa»³⁶⁶. Ciò che viene dopo il diritto, avverte Agamben, «non è un valore d'uso più proprio e originale, precedente al diritto, ma un nuovo uso, che nasce soltanto dopo di esso». Ne consegue che questa figura del diritto non sarà un ritorno ad un originario stato pre-giuridico, ma qualcosa che apparirà come nuovo uso che potrà darsi solo dopo la sua disattivazione. E persino l'uso, conclude Agamben, «che si è contaminato col diritto, dev'essere liberato dal proprio valore» attraverso lo studio o il gioco³⁶⁷. In *Stato di eccezione* allo scioglimento del nesso fra violenza e diritto determinato dalla *reine Gewalt*, Agamben fa corrispondere un'idea di un nuovo uso del diritto che appare dopo la sua deposizione. Il filosofo individua dunque una continuità tra la forza deponente della violenza pura benjaminiana – intesa come «mezzo puro» che non pone né conserva il diritto, ma lo disattiva e lo rende inoperoso – e l'idea, contenuta nel saggio su Kafka, dove la figura del *Neue Advokat* annuncia una fase post-giuridica, nella quale è

³⁶⁴ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 82.

³⁶⁵ Benjamin, rievocando l'interpretazione del racconto kafkiano proposta da Werner Kraft, osserva come quest'ultimo, nel definire *Il nuovo avvocato* come la critica più radicale e più potente del mito in tutta la letteratura, metta in luce l'assenza, nel racconto in questione, della parola «giustizia». «Eppure», afferma Benjamin, «è la giustizia da cui avviene qui la critica del mito». Subito dopo egli si chiede: «É veramente il diritto che può essere mobilitato, in nome della giustizia, contro il mito?». Il filosofo risponde negativamente alla domanda e afferma che: «come giurista Bucefalo rimane fedele alle sue origini. Sembra però – e in ciò potrebbe consistere, nel senso di Kafka, la ‘novità’ per lui e per l'avvocatura – che egli non eserciti la professione. Il diritto che non è più esercitato ed è solo studiato, è la porta della giustizia», Benjamin W., *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 304.

³⁶⁶ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 83.

³⁶⁷ *Ibidem*.

ancora possibile una figura del diritto dopo la sua disattivazione, un suo nuovo uso che sarà affidato al gioco e allo studio. Nel penultimo capitolo di *Profanazioni*, dal titolo “Elogio della profanazione”, Agamben mostra in che modo il gioco libera e distoglie l’umanità dalla sfera del sacro, senza semplicemente abolirla ma restituendola ad un «uso speciale» che non coincide con il consumo utilitaristico. La “profanazione” operata dal gioco non riguarda soltanto la sfera religiosa. I bambini, giocando con qualunque anticaglia capiti loro sottomano, trasformano in giocattolo anche ciò che appartiene all’ambito dell’economia, della guerra, del diritto e delle altre attività che siamo abituati a considerare come serie:

Un’automobile, un’arma da fuoco, un contratto giuridico si trasformano di colpo in giocattoli. Comune, tanto in questi casi come nella profanazione del sacro, è il passaggio da una *religio*, che è ormai sentita come falsa e oppressiva, alla negligenza come vera *religio*. E questa non significa trascuratezza (nessuna attenzione regge il confronto con quella del bambino che gioca), ma una nuova dimensione dell’uso, che bambini e filosofi consegnano all’umanità³⁶⁸.

³⁶⁸Agamben G., *Profanazioni* cit., p. 86.

9. «Potenza puramente destituente»

La violenza come mezzo puro non è mai mezzo rispetto a un fine: essa si attesta soltanto come esposizione e destituzione del rapporto fra violenza e diritto, fra mezzo e fine.

G. Agamben, *L'uso dei corpi*

Se la violenza rivoluzionaria, nel saggio del 1970, sciogliendo il nesso fra violenza e diritto determina un arresto messianico del tempo e l'inizio di una nuova epoca storica, in *Stato di eccezione* questo scioglimento inaugurava un nuovo inizio che coincide con una disattivazione permanente del diritto, l'apparire dell'enigmatica figura di un diritto che non è più praticato ma definitivamente reso inoperoso e aperto a un nuovo uso.

Le domande poste all'inizio del capitolo precedente erano state così formulate: «la potenza destituente avrà la forma di una violenza? E qualora avesse tale forma, che rapporto avrà questa violenza con la *reine Gewalt* benjaminiana?». Si è visto, ancora in apertura, come Agamben inserisca nell'«Epilogo» de *L'uso dei corpi* la questione della violenza pura: una presentazione quantomeno singolare, nella forma di una nota, che si interpone tra due paragrafi dedicati alla critica della relazione e in particolare fra il paragrafo che rievoca il progetto di tale critica elaborato in *Homo sacer I* e il paragrafo che ne segna il nuovo avvio. Si è visto anche che, osservando la struttura generale del testo, l'«Epilogo» presenta due parti: la prima riassuntiva di alcuni momenti cruciali del progetto «Homo sacer» e la seconda dedicata all'avanzamento dell'analisi, in direzione della definizione di una potenza senza alcuna relazione con l'essere in atto attraverso una critica della relazione sul piano ontologico e politico. La nota sulla «violenza pura» si pone esattamente nella posizione di spartiacque tra le due parti. Un'ulteriore caratteristica importante della nota in questione, infine, è l'assenza di riferimenti diretti al concetto di potenza destituente. Vi sono però alcuni elementi che, tenendo conto delle ricerche precedenti e alla luce di una lettura più attenta della nota in questione, suggeriscono l'esistenza di un nesso tra violenza

pura e potenza destituente ben più intimo di quanto possa apparire a prima vista. Nel paragrafo 6 dell'«Epilogo» – il paragrafo che precede la nota in questione – appare l'espressione «potenza puramente destituente»³⁶⁹. Come visto in precedenza, il paragrafo riprende il progetto, già enunciato in *Homo sacer I*, di una potenza totalmente sganciata dalla relazione sovrana di bando che la lega al potere costituito. Se nel libro del 1995 veniva enunciata una difficoltà di pensare «una 'costituzione della potenza' integralmente emancipata dal principio di sovranità e un potere costituente che abbia definitivamente infranto il bando che la lega al potere costituito»³⁷⁰, essa viene ribadita, nel paragrafo 6 de *L'uso dei corpi*, come «la difficoltà di pensare una potenza puramente destituente, cioè integralmente sciolta dalla relazione sovrana di bando che la lega al potere costituito»³⁷¹. E, ancora nello stesso paragrafo de *L'uso dei corpi*, dopo aver riportato l'esigenza, maturata in *Homo sacer I*, di un'ontologia e di una politica sganciate da ogni figura della relazione, Agamben chiude il paragrafo in questione affermando che «Solo in questo contesto sarebbe possibile pensare una potenza puramente destituente, che non si risolva, cioè, mai un potere costituito»³⁷². Immediatamente dopo questa frase, che, come detto, conclude il paragrafo, ha inizio la nota dedicata alla pura violenza. L'espressione «potenza puramente destituente» appare dunque per la prima volta, all'interno del libro, proprio nel paragrafo in questione (immediatamente prima che venga introdotta, sinteticamente, la questione della violenza pura) e da questo momento in poi verrà ripetuta nel corso dell'«Epilogo». Che il termine «puramente» intrattenga qui una relazione sinonimica con altri avverbi come «integralmente», «totalmente», «completamente», ecc., è un fatto sin troppo ovvio. Tuttavia, sia la posizione in cui l'espressione «potenza puramente destituente» compare nel testo (prima dell'introduzione della questione della violenza pura, dunque in posizione cataforica), sia la ripetizione di «puramente» in occorrenze successive³⁷³ e in

³⁶⁹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 339.

³⁷⁰ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 54-55.

³⁷¹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 339.

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ Il termine apparirà nell'«Epilogo» una terza volta: «Pensare una potenza puramente destituente significa in questo senso interrogare e revocare in questione lo statuto stesso della relazione,

nessun caso la comparsa di suoi sinonimi (se essi fossero stati davvero intercambiabili Agamben avrebbe potuto utilizzarli indifferentemente al posto di «puramente» nelle successive occorrenze, cosa che non accade), fa pensare ad un uso esclusivo e non sostituibile del termine «puramente».

In questo senso, l'ipotesi che qui si vorrebbe avanzare è che l'espressione «potenza puramente destituente» è da considerarsi un termine tecnico che possiede il significato di una potenza che è *puramente* destituente, laddove «puramente» non significa soltanto «integralmente», «totalmente», «completamente», ma va inteso come «in modo puro», con preciso riferimento alla *purezza* che concerne la *pura* violenza benjaminiana. Essa verrebbe dunque assunta nell'avverbio «puramente», ed è da questa ripresa che scaturirebbe il sintagma *potenza puramente destituente* usato da Agamben ne *L'uso dei corpi*. Una prova dell'utilizzo dell'avverbio «puramente» in senso benjaminiano ci viene dall'uso che Agamben fa di esso in *Stato di eccezione*. È proprio nel descrivere la violenza pura o divina («*göttliche Gewalt*») come violenza che agisce e manifesta (*die waltende*) che Agamben utilizza qui la formula «violenza che puramente agisce e manifesta»³⁷⁴ e, in un altro passo, il sintagma «violenza puramente immediata»³⁷⁵.

Un'ulteriore conferma relativa all'assunzione dell'avverbio «puramente» nel senso specificato si trova nella stessa nota, dove è possibile individuare un movimento di convergenza terminologica fra violenza pura e potenza (puramente) destituente. All'interno della nota, è il caso di ricordarlo, la presentazione del concetto di violenza pura si alimenta delle conclusioni maturate undici anni prima in *Stato di eccezione*, omettendo (e dunque implicitamente rimandando,

mantenendosi aperti per la possibilità che la relazione ontologica non sia, in verità, una relazione». Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 343.

³⁷⁴ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 81.

³⁷⁵ In *Stato di eccezione* appare il sintagma «violenza puramente immediata» nella traduzione del seguente passo di *Zür Kritik der Gewalt*: «*Ist aber der Gewalt auch jenseits des Rechtes ihr Bestand als reine unmittelbare gesichert, so ist damit erwiesen, daß und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist*», Benjamin W., *Zür Kritik der Gewalt*, cit., p. 202. Di seguito la traduzione dell'intero passo: «Se alla violenza è garantita una realtà anche al di là del diritto, come violenza puramente immediata, risulta dimostrata anche la possibilità della violenza rivoluzionaria, che è il nome da assegnare alla suprema manifestazione di violenza pura da parte dell'uomo», Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 70. Nella traduzione presente in *Angelus novus* il sintagma proposto in *Stato di eccezione* viene reso come «violenza pura e immediata», Benjamin W., *Per la Critica della violenza*, cit., p. 29.

per l'intera trattazione, al libro appena citato) gli sviluppi relativi alla figura enigmatica del diritto deposto e inoperoso che Benjamin, come visto, cerca di pensare attraverso il *Nuovo avvocato* di Kafka. Ebbene, all'interno della nota, precisando il significato in tedesco del termine «violenza» (*Gewalt*) nel sintagma *reine Gewalt*, Agamben scrive: «Benjamin identificava questa violenza – o, secondo il duplice significato del termine tedesco *Gewalt*, “potere destituente” – nello sciopero generale proletario, che Sorel opponeva a quello semplicemente politico»³⁷⁶. Qui la *reine Gewalt*, la violenza pura, viene tradotta come un vero e proprio sinonimo di «potere destituente», benché l'espressione italiana venga messa fra virgolette. In una precisazione del tutto simile, in *Stato di eccezione*, riferendosi a *Zür Kritik der Gewalt*, Agamben affermava: «Scopo del saggio è quello di assicurare la possibilità di una violenza (il termine tedesco *Gewalt* significa anche semplicemente “potere”) assolutamente «al di fuori» (*außerhalb*) e «al di là» (*jenseits*) del diritto [...]»³⁷⁷. Nel libro del 2003 non era possibile evidenziare linguisticamente il legame tra violenza pura e potenza destituente semplicemente perché Agamben non aveva ancora assunto quest'ultimo termine. Ancora, nella parte centrale della nota, la violenza pura di Benjamin viene indicata come «violenza destituente»³⁷⁸ e poi, nuovamente, a conclusione della nota: «La violenza come mezzo puro non è mai mezzo rispetto a un fine: essa si attesta soltanto come esposizione e destituzione del rapporto fra violenza e diritto, fra mezzo e fine»³⁷⁹. La violenza pura, dunque, diventa in *L'uso dei corpi*, ora un potere destituente, ora una violenza che si attesta soltanto come destituzione. Da una parte, dunque, la potenza destituente assume attributi della violenza pura divenendo *potenza puramente destituente*, dall'altra la violenza pura diviene destituente, come mostrano i casi di *violenza destituente* o *potere destituente*. I termini in gioco si compenetrano e si assumono reciprocamente, testimoniando dell'intima connessione che Agamben mantiene fra il concetto benjaminiano e quello di potenza destituente.

³⁷⁶ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 340.

³⁷⁷ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 69.

³⁷⁸ Agamben G., *L'uso dei corpi*, p. 340.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 341.

Se, dunque, non vi sono all'interno della nota (che si limita a definire rapidamente il concetto benjaminiano), conclusioni esplicite sul rapporto fra i due concetti, l'analisi di essa svela un nesso mai sopito, una linea di continuità che, a partire dal saggio del 1970, e passando per *Homo sacer I* e *Stato di eccezione* approda all'idea di potenza destituente ne *L'uso dei corpi*. Anche non volendo tenere conto di questi rilievi linguistici, la stessa presenza della nota – e dunque la scelta di introdurre il concetto di violenza pura nel paragrafo sulla potenza destituente – nonostante la forma in apparenza non del tutto integrata nella narrazione dell'Epilogo, assume in questa prospettiva tutta la sua coerenza. Del resto, a ben vedere, ogni indicazione da parte di Agamben circa il nesso fra la violenza soreliano-benjaminiana e la potenza destituente sarebbe stata superflua: in tal senso basta osservare come, al cuore dei concetti in questione, vi sia un elemento decisivo che rimane inalterato nella ripresa agambeniana della nozione di violenza di pura. Se, infatti, è possibile definire la potenza destituente come quella terza figura della politica emancipata da ogni relazione a un fine che, sottraendosi alla dialettica sovrana fra potere costituente e potere costituito, non pone né conserva il diritto ma lo depone, appare chiaro che ciò è, esattamente, un altro modo per dire violenza pura.

Non deve dunque stupire se i due concetti, ne *L'uso dei corpi*, tendano a sovrapporsi terminologicamente. Né deve stupire l'apparente irruzione della nota nello scorrere dei paragrafi dell'«Epilogo» e il suo taglio stringato, che si giustificano come un rimando al lungo pregresso percorso di ricerca che a partire dal saggio *Sui limiti della violenza* ha portato, dopo più di quarant'anni, alla formulazione del concetto di potenza destituente. In tal senso vale la pena rilevare come il *core* concettuale della *reine Gewalt*, e cioè lo scioglimento del nesso che lega violenza e diritto, che la rende irriducibile rispetto alla violenza che lo pone e quella che lo conserva, sia un tratto rimasto inalterato nel concetto di potenza destituente, strenuamente difeso da Agamben (e sottratto a possibili equivoci) ben prima che quest'ultimo concetto vedesse la luce. Ciò accade, come verrà di seguito mostrato, non solo, come già visto, in *Stato di eccezione*, ma anche, successivamente, nella «Soglia» che conclude la prima parte di *Homo*

sacer I. Qui Agamben mette in evidenza come la ricerca di una terza figura, che Benjamin chiama violenza pura o divina, in grado di spezzare l'oscillazione dialettica fra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva, «costituisce il problema centrale di ogni interpretazione del saggio»³⁸⁰. Benjamin non individua alcun criterio positivo per l'identificazione della violenza pura e nega che sia possibile riconoscerla in un caso concreto: «certo è soltanto che essa non pone né conserva il diritto, ma lo de-pone (*entsetzt*)»³⁸¹. Dalla possibile ambiguità conseguente all'assenza di un criterio positivo sono sorti gravi fraintendimenti, come quello clamoroso di Jacques Derrida³⁸², che nella sua interpretazione del saggio *Per la critica della violenza* mette in guardia dalla violenza pura benjaminiana, spingendosi ad accostarla alla «soluzione finale» nazista³⁸³.

Benjamin cita la definizione della sovranità contenuta nella *Teologia politica* di Schmitt non certo all'interno del saggio sulla critica della violenza, in quanto anteriore di un anno rispetto alla *Teologia*, ma solo cinque anni dopo, nel già citato libro sul dramma barocco. La violenza sovrana e lo stato di eccezione pertanto non compaiono nel citato saggio del 1921. Ne consegue, afferma Agamben, che «non è facile dire dove essi potrebbero collocarsi rispetto alla violenza che pone il diritto e a quella che lo conserva. La radice dell'ambiguità della violenza divina va, forse, cercata proprio in quest'assenza»³⁸⁴. La violenza che concerne lo stato di eccezione, infatti, non è una violenza che semplicemente pone o conserva il diritto, «ma lo conserva sospendendolo e lo pone eccependosi da esso»³⁸⁵. Ne consegue che la violenza sovrana, come la violenza pura, non si lasciano ridurre nelle due forme che Benjamin intendeva definire nel saggio. «Ciò non significa» avverte Agamben, «che essa possa essere confusa con la

³⁸⁰ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 72.

³⁸¹ *Ivi*, pp. 72-73.

³⁸² Jacques Derrida nel 1989 tenne alla Cardozo School of Law di New York una conferenza dal titolo: *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*. La conferenza, ricorda Agamben, «che era, in verità, una lettura del saggio benjaminiano *Per la critica della violenza*, suscitò un vasto dibattito tanto fra i filosofi che tra i giuristi; ma è indizio non solo della compiuta separazione fra cultura filosofica e cultura giuridica, ma anche della decadenza di questa, il fatto che nessuno si provò ad analizzare la formula, apparentemente enigmatica, che dava il titolo al testo». Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 50.

³⁸³ Derrida J., *Force of law*, in «Cardozo Law Review», 11, 1990, pp. 1044-45, tr. it. *Forza di legge*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

³⁸⁴ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 73.

³⁸⁵ *Ibidem*.

violenza divina»³⁸⁶ la cui definizione diviene più agevole se viene messa in relazione allo stato di eccezione:

Poiché la violenza sovrana apre una zona d'indistinzione tra legge e natura, esterno e interno, violenza e diritto; ciò non di meno, il sovrano è precisamente colui che mantiene la possibilità di deciderli nella misura stessa in cui li confonde. Finché lo stato di eccezione si distingue dal caso normale, la dialettica fra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva non è veramente spezzata e la decisione sovrana appare anzi semplicemente come il medio in cui si attua il passaggio dall'una all'altra [...]. In ogni caso, il nesso fra violenza e diritto è, pur nella loro indifferenza, mantenuto³⁸⁷.

La violenza che Benjamin definisce divina o pura invece non pone né conserva il diritto ma lo depone, esponendo e sciogliendo il nesso che lo lega alla violenza e mostrando come esso sia «l'unico contenuto reale del diritto»; in tal senso la violenza pura non è un tipo di violenza fra le altre ma è solamente tale scioglimento. La distinzione tra stato di eccezione e violenza sovrana da una parte (nei termini di Benjamin violenza mitico-giuridica) e violenza pura dall'altra, verrà ribadito con forza, come già mostrato nel precedente capitolo, anche in *Stato di eccezione*: «decisivo è, però, che il criterio della loro distinzione riposi in ogni caso nello scioglimento del rapporto fra violenza e diritto»³⁸⁸. È questo un punto cruciale che rende la violenza pura irriducibile – al di là di ogni fraintendimento – alla violenza sovrana e allo stato di eccezione.

Se dunque, in definitiva, la potenza destituente appare come una forza emancipata da ogni rapporto a un fine, una potenza che né pone né conserva il diritto, ma lo depone sciogliendo il suo nesso con la violenza, bisognerà fare i conti con un interrogativo che assume un'importanza decisiva nel percorso archeologico-odologico segnato da Agamben: in che modo pensare una potenza destituente capace di sciogliere il nodo che il filosofo ha indicato come la chiave attorno cui si condensa ogni possibile riflessione sulla violenza sovrana e, cioè, la relazione di bando?

³⁸⁶ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 73.

³⁸⁷ *Ivi*, pp. 73-74.

³⁸⁸ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 81.

In altre parole, una volta liquidata ogni possibilità di immaginare una violenza rivoluzionaria che avrebbe dato origine, in linea con il pensiero di Marx, ad un nuovo inizio e a una nuova Storia, permane oggi, lontano da ogni prospettiva a vario titolo teleologica (il compimento messianico o la società senza classi) l'esigenza di pensare una figura della politica che, spezzando la dialettica fra potere costituente e potere costituito, destituisca l'*archè* che fonda la politica occidentale, che riposa sulla complessa relazione di bando della quale i due poteri appena citati – sovrani in egual misura – sono diretta espressione. Che l'esito di tale destituzione si presenterà come un'era in cui il diritto, ormai svincolato dal nesso che lo lega alla violenza, apparirà deposto e reso inoperoso – ridotto a quei «vecchi codici» nel cui studio si sprofonda il Bucefalo kafkiano – appare una questione secondaria rispetto a quella relativa al modo in cui pensare la recisione di tale nesso. Il problema cruciale rimane dunque *come* sciogliere il nesso fra violenza e diritto, come pensare, cioè, una potenza in grado di destituire la relazione sovrana di bando. In tal senso, la figura kafkiana ripresa da Benjamin e discussa da Agamben in *Stato di eccezione*, inerente a un diritto ancora possibile dopo la sua disattivazione e che verrà aperto a un uso diverso, rappresenta una possibilità affascinante che verrà solo come esito di questo scioglimento. Non certo qualcosa cui tendere teleologicamente ma, piuttosto, una probabile conseguenza della recisione del nesso fra violenza e diritto e dello scioglimento, quindi, della relazione sovrana di bando. Ed è con la possibilità di pensare questo scioglimento che una teoria della destituzione dovrà, necessariamente, misurarsi.

A conclusione del presente capitolo è possibile tentare di formulare alcune riflessioni provvisorie per tentare di rispondere agli interrogativi posti in apertura. Alla domanda: «la potenza destituente avrà la forma di una violenza?», le riflessioni sinora esposte sulla ricerca di Agamben autorizzano a rispondere, per lo meno temporaneamente, che essa sarà una violenza il cui contenuto coinciderà con l'esposizione del rapporto fra violenza e diritto, con una deposizione della relazione di bando. Si tratterà di una violenza destituente che, come verrà spiegato nel corso della ricerca, disattiverà le relazioni ontologico-politiche che

riposano sul bando sovrano e, quindi, sulla struttura dell'eccezione. Ciò, tuttavia, avverrà non mediante l'abolizione di tali relazioni, ma attraverso la loro disattivazione e l'apertura ad un uso diverso. In tal senso non bisognerà pensare né a una violenza che agisce o governa, né a una violenza che distrugge, ma a una violenza che espone e recide il nesso fra violenza e diritto, rendendo quest'ultimo inoperoso e aprendolo, in tal modo, ad un uso differente. È questo un punto decisivo e, al contempo, critico, perché, come verrà mostrato nella seconda e nella terza parte della presente ricerca, il messianismo che attraversa il pensiero di Agamben, riassumibile nel sintagma paolino «deporre senza abolire», conduce a un concetto di potenza destituente che non può recidere in senso radicale il nesso tra violenza e diritto, ma soltanto deporlo. In tal senso si mostrerà come la destituzione in questione nel concetto di potenza destituente e in quello di forma-di-vita coincida con una *deposizione senza abolizione* delle relazioni ontologico-politiche.

Alla seconda domanda: «che rapporto avrà questa violenza con la *reine Gewalt* benjaminiana?», si potrà rispondere che la potenza destituente e la violenza pura (nel cui concetto, come visto, la prima si radica direttamente), presentano sia alcuni tratti in comune – tanto da poter parlare di una possibile parziale sovrapponibilità fra le due nozioni –, che alcuni aspetti divergenti. Fra i tratti presenti in entrambi i concetti vi saranno quelli “ereditati” dalla violenza pura: a) lo scioglimento del nesso che lega violenza e diritto, che rende violenza pura e potenza destituente irriducibili alla violenza che lo pone e a quella che lo conserva e dunque mai risolvibili in un potere costituito; b) la capacità di deporre il diritto, inaugurando una nuova realtà dopo di esso che ne consentirà un uso diverso. I principali punti che rendono i due concetti non sovrapponibili trovano la loro origine, come già accennato, nell'assenza, all'interno del saggio *Per la critica della violenza*, di una definizione di stato di eccezione e di sovranità che, apparse posteriormente con la citazione di Schmitt nel più volte evocato libro sul dramma barocco, avrebbero consentito a Benjamin di pensare, già nel saggio del 1921, una loro collocazione rispetto al rapporto fra violenza che pone il diritto e

violenza che lo conserva³⁸⁹. In tal senso, una figura della potenza capace di disattivare e rendere inoperoso il rapporto che lega violenza e diritto nel bando sovrano, dovrebbe ricadere interamente entro il concetto di potenza destituente. Questo compito, tutt'altro che facile, equivale a pensare una potenza «puramente» destituente, una potenza che, in quanto mezzo puro emancipato da ogni fine, sia «integralmente» sottratta alla relazione sovrana di bando e non si risolva mai in un potere costituito. Una potenza che si emancipi da ogni relazione con l'essere in atto, incluso «nella forma estrema del bando e della potenza di non essere»³⁹⁰. È in questo senso che nel capitolo 3 della prima parte di *Homo sacer I*, Agamben tenta di pensare un'ontologia e una politica emancipate da ogni figura della relazione. Progetto che verrà ripreso nell'«Epilogo» de *L'uso dei corpi* per elaborare e fondare il concetto di potenza destituente rispetto alla relazione di bando. In questa prospettiva, la posizione della nota sulla violenza pura, interposta fra il richiamo a tale progetto e il suo avvio, appare in una luce ben diversa e in tutta la sua pertinenza.

Nel prossimo capitolo si mostrerà come, ne *L'uso dei corpi*, il filosofo avvii questa critica radicale della relazione e come i concetti di inoperosità e di form-di-vita costituiscano ulteriori, decisivi, nodi teroici per aprire l'accesso a quella via odologica che appare come il compimento ultimo e insieme a-teleologico, dell'archeologia della politica occidentale in questione, sin dall'inizio, nel progetto «Homo sacer».

³⁸⁹Vi è, tuttavia, un momento in cui Benjamin si avvicina, nel saggio *Per la critica della violenza*, alla definizione di qualcosa come una violenza sovrana: «La funzione della violenza nella creazione giuridica è, infatti, duplice, nel senso che la posizione del diritto, mentre persegue come scopo, con la violenza come mezzo, ciò che viene instaurato come diritto, pure, nell'atto di insediare come diritto lo scopo perseguito, non depone affatto la violenza, ma ne fa solo ora in senso stretto e immediatamente violenza creatrice di diritto, in quanto insedia come diritto col nome di potere non già uno scopo immune e indipendente dalla violenza, ma intimamente e necessariamente legato ad essa» Benjamin W. [1921], *Zür Kritik der Gewalt*, cit., p. 151., citato in Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 74, cfr. tr. it.: Benjamin, W., *Per la critica della violenza*, cit., p. 24.

³⁹⁰Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 55.

Parte seconda

Critica della relazione, inoperosità e forma-di-vita

Il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre.

M. Foucault, *Le courage de la vérité*

1. Critica della relazione e «contatto destituente»

Pensare una potenza puramente destituente significa in questo senso interrogare e revocare in questione lo statuto stesso della relazione, mantenendosi aperti per la possibilità che la relazione ontologica non sia, in verità, una relazione.

G. Agamben, *L'uso dei corpi*

Bisogna risalire alla formula agostiniana *Omnis essentia quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo*, presente nel libro VII del *De Trinitate* e alla lettura che Agamben ne fa nella seconda parte de *L'uso dei corpi*, per cominciare a dipanare il complesso sviluppo di quella critica della relazione già esplicitamente avviata in *Homo sacer I*. Nel pensiero di Agostino la questione del rapporto fra essenza ed esistenza si manifesta nel rapporto fra la Trinità in sé e le singole persone divine. Nel citato libro del *De Trinitate* egli si chiede se gli attributi di Dio come «buono», «sapiente» o «onnipotente», e il suo stesso nome, debbano essere riferiti alla Trinità in sé (*per se ipsam*) o piuttosto a ogni singola persona divina (*singula quaeque persona*). Come già osservato da Beckmann³⁹¹, ricorda Agamben, la questione centrale diviene qui la possibilità di conciliare l'unità dell'essenza con la pluralità delle tre persone. Per Agostino, dunque, si trattava di pensare la relazione tra unità e trinità, di salvare l'unità dell'essenza divina pur senza negare la sua articolazione nella trinità. Allo scopo di rispondere a questa difficoltà Agostino formula la tesi riportata in apertura e che ha influenzato per secoli il modo in cui la filosofia ha pensato la relazione: «Ogni essenza che si dice in modo relativo è anche qualcosa eccettuato il relativo». Allo scopo di provare la tesi in questione egli prende l'esempio della relazione fra padrone e schiavo: sebbene la definizione di uomo con il termine «padrone», implichi che egli sia in relazione con uno schiavo, l'essenza di quest'uomo non si esaurisce nel suo essere padrone, ma presuppone la sua essenza come uomo. Ne consegue che il padrone può entrare nella relazione con lo schiavo e dirsi in

³⁹¹ Beckmann J. P., *Die Relation der Identität nach Johannes Duns Scotus*, Bouvier H., Bonn 1967.

modo relativo solo in quanto uomo. Da qui sembra scaturire la seguente implicazione: come l'esser-uomo rappresenta il presupposto sostanziale dell'esser-padrone, così l'esser-Dio è il presupposto essenziale delle singole persone divine. L'analogia, nota Agamben, appare tuttavia difettosa, perché la trinità delle persone concerne in modo originario il Dio cristiano e di conseguenza non è possibile, come nel caso del rapporto fra l'esser-uomo e l'esser-padrone, pensare un Dio che non sia sempre già trino. In questa prospettiva Agamben legge la formula *excepto relativo* entro la logica dell'eccezione definita in *Homo sacer* I³⁹²: il relativo è allo tempo stesso escluso e incluso nell'essere; nel senso etimologico del termine *ex-ceptio*, esso è «catturato fuori» e quindi incluso proprio attraverso la sua esclusione: «La relatività e la singolarità delle persone sono state catturate nell'essenza-potenza unitaria di Dio, in modo tale che esse sono insieme escluse e incluse in questa»³⁹³. È in questa prospettiva che nell'«Epilogo» de *L'uso dei corpi* Agamben può affermare che «nelle parole di Agostino, l'essenza, che è e si dice nella relazione, è qualcosa al di fuori della relazione»³⁹⁴. Ciò equivale a dire, secondo la struttura dell'eccezione sovrana, che l'essere non è altro che un presupposto della relazione e che quest'ultima può essere dunque definita «come ciò che costituisce i suoi elementi presupponendoli, insieme, come irrelati»³⁹⁵. In questa prospettiva la relazione assurge ad uno speciale rango ontologico:

Tanto nel dispositivo aristotelico potenza-atto, essenza-esistenza che nella teologia trinitaria, la relazione inerisce all'essere secondo un'ambiguità costitutiva: l'essere precede la relazione ed esiste al di fuori di essa, ma è sempre già costituito attraverso la relazione e incluso in questa come il suo presupposto³⁹⁶.

Agamben individua nella dottrina scotiana dell'essere formale il luogo dove lo speciale rango ontologico della relazione trova il suo svolgimento più coerente. Scoto parte da Agostino, ma sposta l'attenzione sul problema della relazione in

³⁹² Agamben G., *Homo sacer*, pp. 21-22.

³⁹³ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 190.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 341.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ *Ivi*, p. 341-42.

quanto tale. Se, sottolinea Agamben, egli scrive che «la relazione non è inclusa nel concetto dell'assoluto»³⁹⁷, ciò significa che l'assoluto sarà sempre già compreso nel concetto di relazione. Operando un apparente rovesciamento del teorema di Agostino egli ne illumina la parte che, pur presente, rimaneva in esso celata: «*omne relativum est aliquid excepta relatione* («ogni relativo è qualcosa eccettuata la relazione»)³⁹⁸. La questione centrale per Scoto risiede nel fatto che la relazione implica un'ontologia, una forma dell'essere che egli definisce *ens debilissimum*: «fra tutti gli enti la relazione è un essere debolissimo, perché è soltanto il modo di essere di due enti l'uno rispetto all'altro» (*relatio inter omnia entia est ens debilissimum, cum sit sola habitudo duorum*)³⁹⁹.

Proprio questa «forma infima dell'essere», questo essere che proprio in quanto *debilissimum* è tanto più difficile da riconoscere, assume, nella filosofia di Scoto, una funzione costitutiva, perché coincide con la prestazione specifica del suo pensiero: la definizione della distinzione formale e quella del trascendentale:

Nella distinzione formale Scoto ha, cioè, pensato l'essere del linguaggio, che non può essere *realiter* diverso dalla cosa che nomina, altrimenti non potrebbe manifestarla e farcela conoscere, ma deve avere una qualche consistenza propria, altrimenti si confonderebbe con la cosa. Ciò che si distingue dalla cosa non *realiter*, ma *formaliter* è il suo aver nome – il trascendentale è il linguaggio⁴⁰⁰.

La relazione assurge a uno statuto ontologico privilegiato precisamente perché in essa opera la medesima struttura presupponente del linguaggio e, in questo senso, va riletto il teorema di Agostino che Agamben riassume in questa formula: «tutto ciò che si dice entra in una relazione e, pertanto, è anche qualcos'altro prima e fuori della relazione (è, cioè, un irrelato presupposto)». In quest'ottica la relazione onto-logica si situa tra l'ente e il linguaggio, tra l'essere e il suo esser detto: «Il *logos* è questa relazione, in cui l'ente e il suo essere detto sono insieme

³⁹⁷ Scoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 5, q. I, n. 18.

³⁹⁸ *Ivi*, I, d. 26, q. I, n. 33.

³⁹⁹ Scoto, *Quaestiones super Praedicamenta*, q. 25, n. 10.

⁴⁰⁰ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 342.

identici e differenti, remoti e indisciungibili»⁴⁰¹. È per questo, continua Agamben, che pensare una «potenza puramente destituente» sarà possibile solo a patto di mettere in discussione lo stesso *logos*, di «interrogare e revocare in questione lo statuto stesso della relazione, mantenendosi aperti per la possibilità che la relazione ontologica non sia, in verità, una relazione». Ciò significherà «confrontarsi in un corpo a corpo decisivo con quell'essere debolissimo che è il linguaggio»⁴⁰². Come subodorato da Scoto, è però proprio la debolezza dello statuto ontologico del linguaggio a rendere quest'ultimo difficilissimo da conoscere e da afferrare: «La forza quasi invincibile del linguaggio è nella sua debolezza, nel suo rimanere impensato e non-detto in ciò che dice e in ciò di cui si dice»⁴⁰³. È nella forma di questa sfida, nel tentativo, cioè, di venire a capo dei *logoi* che la filosofia nasce in Platone con un carattere immediatamente e originalmente politico. Tuttavia, conclude Agamben, la filosofia perde definitivamente la sua relazione con l'essere e la politica ed entra in una crisi decisiva quando con Kant il trascendentale non sarà più ciò con cui il pensiero deve confrontarsi costantemente, ma diviene la fortezza entro la quale trincerarsi. A partire dalla consapevolezza di questa crisi è necessario tentare di pensare una nuova dimensione della politica totalmente sottratta alla relazione:

Una nuova dimensione per la politica si aprirà soltanto quando gli uomini – gli esseri che hanno il *logos* nella stessa misura in cui ne sono posseduti – saranno venuti a capo di questa potenza debolissima che li determina e li implica tenacemente in un'erranza – la storia – che sembra interminabile. Solo allora – ma questo «allora» non è futuro, ma sempre in corso – sarà possibile pensare la politica al di fuori di ogni figura della relazione⁴⁰⁴.

Pensare una politica «al di fuori di ogni figura della relazione» è esattamente l'opposto del modo in cui la filosofia politica occidentale ha pensato il politico e del modo in cui la tradizione della metafisica ha pensato l'umano. Infatti, come quest'ultimo è stato sempre definito nella forma di «un'articolazione fra due

⁴⁰¹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 343.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ *Ibidem*.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 344.

elementi (natura e *logos*, corpo e anima, animalità e umanità)», così la filosofia politica occidentale «ha sempre pensato il politico nella figura della relazione fra due figure che si trattava di legare insieme: la nuda vita e il potere, la casa e la città, la violenza e l'ordine istituito, l'anomia (l'anarchia) e la legge, la moltitudine e il popolo». La prospettiva di Agamben tenta di aprire una via inesplorata, un cammino ontologico e quindi odologico, che pensi questi elementi non più nella figura della relazione ma, molto diversamente, nel movimento della loro disgiunzione: «bisogna provare a pensare l'umano e il politico come ciò che risulta dalla sconnessione di questi elementi e investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della loro disgiunzione»⁴⁰⁵.

Nelle coppie vivente/linguaggio, potere costituente/potere costituito, nuda vita/diritto, la relazione ogni volta costituisce i suoi elementi presupponendoli insieme come irrelati: essi «si definiscono e si costituiscono a vicenda attraverso la loro relazione oppositiva e, in quanto tali, non possono preesistere ad essa; e, tuttavia, la relazione che li unisce li presuppone come irrelati»⁴⁰⁶. In questo senso la relazione di bando rappresenta il vincolo, «insieme attrattivo e repulsivo», che lega i due poli dell'eccezione sovrana. Ma qui è necessario ritornare a due passaggi decisivi di *Homo sacer I* che, oltre al capitolo 3.3 della prima parte, sul dispositivo potenza/atto, fondano teoricamente, ancor prima che essa venisse nominata come tale in *L'uso dei corpi*, un'idea di potenza destituente in quanto potenza in grado di deporre il rapporto sovrano di bando. I due passaggi verranno puntualmente ripresi da Agamben in quest'ultimo libro, e precisamente nel capitolo 6 dove, come vedremo, egli assumerà, a partire dalla ricerca di Giorgio Colli, un concetto decisivo per pensare tale scioglimento: quello di «contatto». Il primo passaggio di *Homo sacer I* qui in questione è stato già discusso nel capitolo della presente ricerca dedicato al paradosso della sovranità e al bando

⁴⁰⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 344. In *L'aperto. L'uomo e l'animale* Agamben scriveva: «Nella nostra cultura, l'uomo è stato sempre pensato come l'articolazione e la congiunzione di un corpo e di un'anima, di un vivente e di un *logos*, di un elemento naturale (o animale) e di un elemento soprannaturale, sociale o divino. Dobbiamo invece imparare a pensare l'uomo come ciò che risulta dalla sconnessione di questi due elementi e investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della separazione», Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale.*, cit., p. 24.

⁴⁰⁶ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 344.

sovrano. In quell'occasione si è mostrato come Agamben, nel capitolo 4.3 della seconda parte, sviluppando l'idea di Badiou secondo la quale lo Stato non si fonda su un legame sociale, ma sul divieto del suo scioglimento, suggerisce che lo scioglimento non va inteso come scioglimento di un vincolo preesistente, perché il vincolo stesso non ha altra forma che quella negativa, che gli deriva dal divieto dello scioglimento.

Nella stessa prospettiva, nel capitolo 4.6 della prima parte di *Homo sacer I* il filosofo accenna alla necessità di pensare il *factum* politico-sociale non più nella forma della relazione. Analizzando la forma pura della legge come «vigenza senza significato» egli riprende un testo cruciale per la definizione della relazione di bando: *L'impératif catégorique* di Jean-Luc Nancy. Qui il filosofo francese identifica la struttura ontologica nella forma dell'abbandono cercando di pensare non soltanto il tempo attuale ma l'intera storia dell'Occidente come «tempo dell'abbandono». Scrive Nancy:

Abbandonare è rimettere, affidare o consegnare a un potere sovrano, e rimettere, affidare o consegnare al suo *bando*, cioè alla sua proclamazione, alla sua convocazione e alla sua sentenza. Si abbandona sempre a una legge. La privazione dell'essere abbandonato si misura al rigore senza limiti della legge alla quale si trova esposto. L'abbandono non costituisce una citazione a comparire sotto a questa o a quella imputazione di legge. È costrizione a comparire assolutamente davanti alla legge, davanti alla legge come tale nella sua totalità. Allo stesso modo, essere bandito non significa essere sottoposto a una certa disposizione di legge, ma essere sottoposto alla legge tutta intera. Consegnato all'assoluto della legge, il bandito è anche abbandonato al di fuori di ogni giurisdizione [...]. L'abbandono rispetta la legge, non può fare altrimenti⁴⁰⁷.

Tuttavia, osserva Agamben, limitarsi a riconoscere, come fa Nancy, l'insuperabilità della legge come vigenza senza significato, non fa che ripetere la struttura ontologica del bando sovrano. Se la sovranità corrisponde a una legge al di là della legge, alla quale siamo irreparabilmente abbandonati, una forma insuperabile che equivale al potere autopresupponente del *nomos*, diviene

⁴⁰⁷Nancy J.-L., *L'impératif catégorique*, cit., pp. 149-50.

necessario pensare una teoria che non si limiti a descrivere tale forma, ma che ne prospetti un superamento: «solo se si riesce a pensare l'essere dell'abbandono al di là di ogni idea di legge (sia pure nella forma vuota di una vigenza senza significato), si potrà dire di essere usciti dal paradosso della sovranità verso una politica sciolta da ogni bando»⁴⁰⁸.

Un problema simile era stato affrontato da Heidegger nei *Beiträge zur Philosophie*, dove il filosofo tedesco pensa la questione dell'abbandono dell'ente da parte dell'essere e quindi la questione, cruciale, dell'unità-differenza fra l'essere e l'ente nell'età del compimento della metafisica. Per Heidegger non vi è qualcosa – l'essere – che abbandoni o dimetta qualcos'altro: l'ente. L'essere, cioè, non dimette l'ente perché il primo non è altro che l'essere abbandonato e rimesso a se stesso dell'ente. Nelle parole di Heidegger: «Abbandono dell'essere: che l'essere abbandoni l'ente e questo sia consegnato a se stesso e divenga oggetto della macchinazione. Questa non è semplicemente una “caduta”, ma è la prima storia dell'essere stesso»⁴⁰⁹.

Se dunque, osserva Agamben, l'essere non è altro che l'essere *a bandono* dell'ente, la struttura ontologica della sovranità mostra chiaramente il paradosso che la fonda. Per tentare di venirne a capo è necessario uno sforzo teorico che consenta di leggere la relazione di abbandono che superi la dimensione descrittiva che ribadisce lo statuto di un «essere abbandonato *a* e *da* una legge che non prescrive nulla se non se stessa». Fare ciò, conclude Agamben, significherebbe «restare all'interno del nichilismo, cioè non spingere fino all'estremo l'esperienza dell'abbandono»⁴¹⁰. Bisogna, molto diversamente, sottrarre l'abbandono a ogni idea di legge e di destino, inclusa la forma di legge kantiana e la vigenza senza significato se si vuole davvero sperimentare l'abbandono come tale:

Occorre, per questo, tenersi aperti all'idea che la relazione di abbandono non sia una relazione, *che l'essere insieme dell'essere e dell'ente non abbia la forma della relazione*. Questo non

⁴⁰⁸ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 68.

⁴⁰⁹ Heidegger M. [1976], *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main 1989, vol. 65, p. 115.

⁴¹⁰ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 69.

significa che essi fluttuino ora ciascuno per proprio conto: piuttosto essi consistono ora senza relazione. Ma ciò implica nulla di meno che provare a pensare il *factum* politico-sociale non più nella forma di un rapporto⁴¹¹.

È sulla scorta di queste premesse che Agamben, nell'Epilogo de *L'uso dei corpi* definisce la potenza destituente rispetto alla sua facoltà di deporre la relazione: «chiamiamo destituente una potenza capace di deporre ogni volta le relazioni ontologico-politiche per far apparire fra i loro elementi un contatto»⁴¹². È probabilmente superfluo sottolineare come la specifica facoltà della potenza destituente di deporre e sciogliere la relazione mostri chiaramente il *core* concettuale ereditato dalla *reine Gewalt* benjaminiana. Evidentemente il problema dello scioglimento rimane, sin dal saggio *Sui limiti della violenza*, uno dei problemi teorici centrali della filosofia agambeniana. Tale problema diviene però, nel corso degli anni, sempre più difficile da risolvere in ragione del fatto che l'esigenza di pensare lo scioglimento del nesso che lega violenza e diritto (la prestazione fondamentale della *reine Gewalt*) diviene, alla luce delle successive riflessioni sullo stato di eccezione e la sovranità, l'esigenza di pensare lo scioglimento della relazione di bando, di recidere cioè un nesso che, come più volte ribadito, ha il potere di rimettere qualcosa a se stesso e di mantenersi in relazione con un irrelato presupposto. «La relazione di abbandono» afferma Agamben, «è, infatti, così ambigua, che nulla è più difficile che sciogliersi da essa»⁴¹³. Sembra allora opportuno, in questo contesto, chiedersi come possa, la potenza destituente, sciogliere una relazione siffatta⁴¹⁴. Tuttavia, il problema andrebbe posto in maniera differente perché sciogliere una relazione che non è una relazione obbliga a ritornare alla seguente domanda: che cosa dovrebbe sciogliere esattamente la potenza destituente? A ben guardare non si tratta infatti – come del resto già notato dallo stesso Agamben nel momento in cui

⁴¹¹ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 70.

⁴¹² Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 344.

⁴¹³ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 122.

⁴¹⁴ Ritornano qui alla mente le parole che, nella parabola di Kafka *Davanti alla legge*, il guardiano rivolge all'uomo di campagna: «Se ne hai tanta voglia prova pure a entrare nonostante la mia proibizione. Bada, però: io sono potente e sono soltanto l'infimo dei guardiani. Davanti a ogni sala sta un guardiano, uno più potente dell'altro. Già la vista del terzo non riesco a sopportarla nemmeno io».

problematizza e sviluppa l'intuizione di Badiou – di sciogliere un vincolo o una relazione già esistenti, perché il vincolo consiste soltanto nel divieto di scioglierlo, nel divieto, cioè, di sciogliere un rapporto che presuppone in relazione degli irrelati che sono in relazione, appunto, solamente attraverso la proibizione della loro separazione. Quest'ultima appare, di conseguenza, un'operazione impossibile dal momento che essa non separerebbe altra cosa se non due elementi già irrelati, supposti essere in relazione sotto divieto di sciogliere quest'ultima.

Se le cose stanno così è allora arduo non solo parlare di relazione, di legame sociale o di vincolo, ma anche pensarne, in qualche forma, uno scioglimento, una *déliaison*. Questa assenza della relazione concerne immediatamente e originalmente la costituzione del bando: è proprio perché «non vi sono all'origine né vincolo né relazione», avverte infatti Agamben, che «questa assenza di relazione è catturata nel potere statuale nella forma del bando e del divieto»⁴¹⁵. Sciogliere la relazione di bando potrà soltanto significare, di conseguenza, sciogliere ciò che non è legato in un relazione, se non come presupposto esserlo. Lo stesso divieto di sciogliere il legame sociale, a ben vedere, non fa altro che proibire lo scioglimento di qualcosa che non è mai stato legato, determinando, precisamente *con* e *in* questa proibizione, la nascita di una relazione fra irrelati e impedendo di scorgere l'assenza della relazione stessa.

Si mostra qui la cifra vertiginosamente aporetica che anima l'arcano del bando sovrano, e con essa si fa strada, inesorabilmente, la consapevolezza dell'immane difficoltà di scioglierlo e di liberare ciò che in esso è stato posto:

Il bando è essenzialmente il potere di rimettere qualcosa a se stesso, cioè il potere di mantenersi in relazione con un irrelato presupposto. Ciò che è stato posto in bando è rimesso alla propria separatezza e, insieme, consegnato alla mercé di chi l'abbandona, insieme escluso e incluso, dimesso e, nello stesso tempo, catturato⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 301.

⁴¹⁶ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 122.

Se non è possibile sciogliere le relazioni ontologico-politiche strutturate secondo la forma del bando sovrano in quanto non vi è, all'origine, nessuna relazione, nessun vincolo da sciogliere e gli elementi posti in bando sono tenuti insieme dal divieto di scioglimento, il problema deve allora spostarsi al cuore dell'*arcanum*. Bisogna tentare di pensare, cioè, come mostrare, ogni volta, precisamente questa assenza di relazione, come esporre gli elementi catturati nel bando in quanto irrelati. Se si torna alla definizione di potenza destituente, così come formulata da Agamben nel paragrafo 10 dell'«Epilogo», l'ultimo esplicitamente dedicato alla critica della relazione, ci si accorgerà della comparsa di un termine – quello di «contatto» – che assume, in questo senso, un'importanza cruciale. Come accennato poco sopra, Agamben riprende il concetto di contatto da Giorgio Colli e ne dà una prima presentazione nel capitolo 6 de *L'uso dei corpi* dal titolo «Esilio di un solo presso un solo». Colli nel libro *La ragione errabonda* sviluppa la caratterizzazione che Aristotele dà all'attività di pensiero in quanto *thigein*⁴¹⁷, «toccare» e definisce «contatto» l'«interstizio metafisico» o il momento in cui due enti appaiono separati solo da un vuoto di rappresentazione:

Nel contatto due punti sono a contatto nel senso limitato che tra essi non c'è nulla: contatto è l'indicazione di un nulla rappresentativo, che però è un certo nulla, perché ciò che non è (il suo intorno rappresentativo) gli dà una collocazione spazio-temporale⁴¹⁸.

Ed ecco qui aprirsi una prima possibile soluzione teorica all'aporia dello scioglimento della relazione fra gli elementi irrelati presi nel bando: esporre tali elementi in un contatto, cioè nullificare lo spazio che tra di essi la relazione, presupponendone il legame, ha provveduto a catturare. Ciò significa creare una cesura in grado di esporre e smascherare l'assenza della relazione stessa in un vuoto di rappresentazione. Ma vediamo in che modo Agamben riprende l'idea di Colli nell'«Epilogo» e quali gli sviluppi per il concetto di potenza destituente in questo senso:

⁴¹⁷ Si pensi alla definizione nel *De anima* (423b 15) del tatto come ciò che percepisce non «attraverso un medio» [*metaxy*], ma «insieme [*ama*] al medio».

⁴¹⁸ Colli G., *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Adelphi, Milano 1982.

Il contatto non è un punto di tangenza né un *quid* o una sostanza in cui i due elementi comunicano: esso è definito soltanto da un'assenza di rappresentazione, solo da una cesura. Dove una relazione viene destituita e interrotta, i suoi elementi saranno in questo senso a contatto, perché viene esibita fra di essi l'assenza di ogni relazione⁴¹⁹.

In tal modo Agamben trasferisce i tratti del contatto al concetto di potenza destituente, la cui prestazione fondamentale si precisa ora nella facoltà di interrompere una relazione esponendo in un contatto gli elementi irrelati che essa presupponeva legati. Questa cesura, questa nullificazione del vincolo, comporta una liberazione degli elementi catturati in esso, esclusi-inclusi nell'eccezione che li tiene nella relazione di bando:

Così, nel punto in cui una potenza destituente esibisce la nullità del vincolo che pretendeva di tenerli insieme, nuda vita e potere sovrano, anomia e *nomos*, potere costituente e potere costituito si mostrano a contatto senz'alcuna relazione; ma, perciò stesso, ciò che era stato diviso da sé e catturato nell'eccezione – la vita, l'anomia, la potenza anarchica – appare ora nella sua forma libera e indelibata⁴²⁰.

Nel già citato capitolo 6, prima di puntualizzare nell'«Epilogo» il ruolo del concetto di contatto nella formulazione di quello di potenza destituente, Agamben mostrava come in un contatto «e non in una relazione», le forme-di-vita, in quanto intimità senza relazione, potranno comunicare fra di esse. «Come il pensiero nel suo fastigio estremo non rappresenta, ma “tocca” l'intelligibile, allo stesso modo, nella vita del pensiero come forma-di-vita, *bios* e *zoè*, forma e vita sono in contatto, cioè dimorano in una non-relazione»⁴²¹.

Se il *thigein* è questo contatto destituente che permette di sottrarre alla relazione *bios* e *zoè*, forma e vita, originariamente separate a fondamento del politico, non stupisce «che il diritto e la politica cerchino con ogni mezzo di catturar[lo] e

⁴¹⁹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 344.

⁴²⁰ *Ivi*, p. 345.

⁴²¹ *Ivi*, pp. 301-302.

rappresentar[lo] in una relazione»⁴²². La politica occidentale, conclude Agamben, «è, in questo senso, costitutivamente “rappresentativa”, perché ha già sempre da riformulare il contatto nella forma di una relazione»⁴²³. Sarà necessario, pertanto

pensare il politico come «una intimità non mediata da alcuna articolazione o rappresentazione: gli uomini, le forme-di-vita sono in contatto, ma questo è irrepresentabile perché consiste appunto in un vuoto rappresentativo, cioè nella disattivazione e nell'inoperosità di ogni rappresentazione. All'ontologia della non-relazione e dell'uso deve corrispondere una politica non rappresentativa»⁴²⁴.

Ancora una volta emerge la possibilità di una via altra, di una via d'uscita dalla politica occidentale, la prospettiva odologica che ha animato, sin dall'inizio, l'archeologica della politica che va sotto il nome di «Homo sacer». A questo punto della trattazione appare con maggiore chiarezza come la ricerca di questo *odos* venga affidata da Agamben, in quello che potrebbe essere l'ultimo testo del progetto *Homo sacer*, al concetto di potenza destituente. È per questo che nella presente trattazione, nel tentativo di individuare le linee che convergono verso l'elaborazione di questo concetto è stato necessario rintracciare i nodi teorici che ne preparavano la formulazione, a partire dalla stesura di *Homo sacer I*, (o, più correttamente, bisognerebbe dire sin dalle ricerche che si collocano anche molto anteriormente rispetto all'inizio del progetto, come nel caso, sopra discusso, del saggio *Sui limiti della violenza*).

Si è fin qui parlato di «forma-di-vita» e di «inoperosità» e, non infrequentemente, si è ricorso al sintagma «rendere inoperoso». Nei capitoli che seguono si introdurranno i concetti appena menzionati per mostrare come essi rappresentino tasselli fondamentali non solo per comprendere le implicazioni del concetto di potenza destituente, ma per pensare, a partire da esso, una teoria della potenza destituente che è ancora di là da venire.

⁴²² Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 302.

⁴²³ *Ibidem*.

⁴²⁴ *Ibidem*.

2. Deporre senza abolire: inoperosità, uso del corpo e potenza destituente

Il problema ontologico-politico fondamentale è, oggi, non l'opera, ma l'inoperosità, non la ricerca affannosa e incessante di una nuova operatività, ma l'esibizione del vuoto incessante che la macchina della cultura occidentale custodisce al suo centro.

G. Agamben, *L'uso dei corpi*

Toni Negri, in una recensione de *L'uso dei corpi*, commenta in questi termini il testo che, per lo meno in apparenza, sembra sancire la conclusione del progetto *Homo sacer*⁴²⁵: «che quella inoperosità dovesse realizzarsi in un amplesso senza gioia di generare e dove solo il contatto, puntuale e disperato col nulla, portasse testimonianza dell'essere – i volumi precedenti, l'intero corso di *Homo sacer* lo aveva fatto sospettare. Ora è detto. Quanto dolore ci sta dentro»⁴²⁶.

Per ragioni non difficili da comprendere – basti qui citare il fatto che egli invochi, a chiusura del contributo, l'importanza di un «dispositivo ontologico come asse di ricomposizione costituente e del linguaggio comune» – Negri non può cogliere la portata ontologico-politica di una ricerca che culmina nell'elaborazione di qualcosa come una potenza destituente, di un concetto, cioè, che non solo è al massimo grado incompatibile con qualsivoglia forma di potere costituente, ma che è pensato, precisamente, come possibilità di una disattivazione di questo potere in quanto stato complementare del potere costituito in cui si manifesta la sovranità. Il concetto di inoperosità che Negri vede realizzarsi a compimento di una ricerca quasi ventennale in quello che egli non esita a definire «un amplesso

⁴²⁵È il caso di notare come nell' «Avvertenza» posta all'inizio de *L'uso dei corpi*, riferendosi al progetto «Homo sacer», Agamben neghi una sua conclusione; al contrario, e coerentemente con la sua concezione dell'inoperosità, egli scrive: «Una teoria che, nella misura del possibile, ha sgombrato il campo dagli errori ha, con ciò, esaurito la sua ragione d'essere e non può pretendere di sussistere in quanto separata dalla prassi. l'*archè* che l'archeologia porta alla luce non è omogenea ai presupposti che ha neutralizzato: essa si dà integralmente soltanto nel loro cadere. La sua opera è la loro inoperosità. Il lettore troverà qui pertanto delle riflessioni su alcuni concetti - uso, esigenza, modo, forma-di-vita, inoperosità, potenza destituente - che hanno fin dall'inizio orientato una ricerca, che, come ogni opera di poesia e di pensiero, non può essere conclusa, ma solo abbandonata (e, eventualmente, continuata da altri). Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 9.

⁴²⁶Negri A., Giorgio Agamben. *Quando l'inoperosità è sovrana*, «Il Manifesto», 19 novembre 2014.

senza gioia di generare», rappresenta in effetti un nodo teorico decisivo per pensare tale potenza. Ed è su tale concetto, sulla sua prossimità con quello di potenza costituente, che si concentrerà il presente capitolo. Tuttavia, prima di iniziare la trattazione, appare opportuno cedere alla tentazione di rispondere alla conclusione di Negri suggerendo che la «gioia di generare» cui egli fa cenno, se, come è ragionevole attendersi, dovesse scaturire dall'ennesimo dispositivo costituente, rischierebbe di coincidere senza residui con un'ambigua gioia di rigenerare e riprodurre incessantemente la macchina ontologico-politica e la relazione di bando che vige al suo centro. Ciò non toglie che, come verrà mostrato nella terza parte della presente ricerca, anche la prospettiva di Agamben, sebbene in modo radicalmente diverso da quella di Negri, non approdi, alla fine, a qualcosa che sia possibile definire come «un'uscita dalla macchina ontologico-politica».

Nel già citato capitolo 4.6 della prima parte di *Homo sacer I*, a conclusione dell'analisi della forma pura della legge come «vigenza senza significato», Agamben mostra come tale «condizione epocale» presenti interessanti analogie con la tesi kojéviana della fine della storia e la conseguente instaurazione di uno stato universale omogeneo. «Che cos'è», si chiede Agamben, «uno Stato che sopravvive alla storia, una sovranità statuale che si mantiene oltre il raggiungimento del suo telos storico se non una legge che vige senza significare?»⁴²⁷. Ritorna qui l'interrogativo discusso nel capitolo dedicato alla *reine Gewalt* benjaminiana e all'avvento di un'era post-giuridica, al compimento storico, cioè, conseguente allo scioglimento del nesso tra violenza e diritto. Immaginare un compimento della storia che contempli la permanenza della «forma vuota della sovranità», appare ad Agamben «altrettanto impossibile» che pensare la fine dello Stato senza il compimento delle sue figure storiche. In questa prospettiva egli individua l'unica possibilità in un pensiero capace di concepire «insieme la fine dello Stato e la fine della storia, e di mobilitare l'una

⁴²⁷ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 70.

contro l'altra»⁴²⁸. Ed è in questa direzione che egli vede muoversi, pur in maniera ancora non del tutto sufficiente, l'*Ereignis* dell'ultimo Heidegger. Qui appare l'idea di un'appropriazione ultima dove ciò che viene appropriato, alla fine della storia dell'essere, è l'essere stesso, che ora si presenta «senza riguardo all'ente». Ciò significa che con l'*Ereignis*, vi è un tentativo di pensare l'essere al di là di ogni rapporto con l'ente e, di conseguenza, di concepire la differenza ontologica non più nella forma di una relazione. Ed è nella medesima prospettiva che Agamben situa il dibattito fra Bataille e Kojève sulla figura della sovranità nell'età del compimento della storia umana⁴²⁹. Se nella prima edizione alla sua *Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève sostiene che la fine della storia coincide con un semplice ridiventare animale dell'uomo e con la scomparsa dell'uomo in senso proprio, nella seconda edizione egli prenderà le distanze da tale tesi⁴³⁰. Agamben ricorda come, nella recensione ai romanzi di Queneau, Kojève scorgesse, nei personaggi della *Domenica della vita*⁴³¹, e in particolare nel *voyou desœuvré*, la figura realizzata del saggio soddisfatto alla fine della storia⁴³². Bataille definisce con disprezzo il *voyou desœuvré* chiamandolo *homo quenellensis* e oppone «al saggio hegeliano soddisfatto e cosciente di sé la figura

⁴²⁸ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 70. Questa riflessione era già stata condotta tre anni prima in *Note sulle politica*, articolo apparso su "Futur antérieur", 9, 1992 e poi inserito in Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, cit., pp. 87-93.

⁴²⁹ Nel capitolo 2 di *L'aperto. L'uomo e l'animale* dal titolo 'Acefalo', viene riportata la nota di Kojève apparsa nel corso su Hegel del 1938-39 incentrato sul problema della fine della storia e sulla figura dell'uomo e della natura nel mondo post-storico: «La scomparsa dell'Uomo alla fine della storia» scrive Kojève, «non è una catastrofe cosmica: il mondo naturale resta ciò che è da tutta l'eternità. Non è nemmeno una catastrofe biologica: l'Uomo resta in vita come animale che si trova in accordo con la Natura e con l'Essere dato. A scomparire, sono l'Uomo propriamente detto, cioè l'Azione negatrice del dato e l'Errore o, in generale, il Soggetto opposto all'Oggetto. Di fatto, la fine del Tempo umano o della Storia, cioè l'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto o dell'individuo libero e storico, significa semplicemente la cessazione dell'Azione nel senso forte del termine. Il che vuol dire praticamente: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni sanguinose. E inoltre la scomparsa della *Filosofia*; dal momento che l'Uomo non cambia più se stesso in modo essenziale, non vi è motivo di cambiare i principi (veri) che stanno alla base della sua conoscenza del Mondo e di sé. Ma tutto il resto può mantenersi indefinitamente; l'arte, l'amore, il gioco ecc.; in breve tutto ciò che rende l'uomo felice». Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris [1947] 1979, pp. 434-35, citato in Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, cit., p. 13.

⁴³⁰ Kojève sosterrà, in occasione della seconda edizione della sua *Introduction à la lecture de Hegel*, che la nota della prima edizione in cui si parla del modo post-storico era ambigua, perché, se si afferma che l'uomo in senso proprio alla fine della storia debba scomparire, non è possibile pretendere che «tutto il resto», ciò che egli indicava nella nota della prima edizione, e cioè l'arte, l'amore, il gioco, possa mantenersi indefinitamente. Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 436. Cfr. Agamben G. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, p. 16.

⁴³¹ Queneau R., *Le Dimanche de la vie*, Gallimard, Paris 1952.

⁴³² Kojève, A., *Les romans de la sagesse*, in «Critique», 60, 1952, p. 391.

di una sovranità consumata integralmente nell'istante (“la seule innocence possible: celle de l’instant”), che coincide con ‘le forme in cui l'uomo si dona a se stesso: ... il riso, l'erotismo, il combattimento, il lusso’»⁴³³. Agamben ricorda, ancora, come il tema del *désœuvrement*, dell'inoperosità, in quanto figura della pienezza dell'uomo alla fine della storia, comparsa per la prima volta nella citata recensione di Kojève a Queneau, sia stato ripreso sia da Blanchot che da Jean-Luc Nancy che lo ha posto al centro della *Comunità inoperosa*. Ed è a questo punto che Agamben precisa il suo concetto di inoperosità:

Tutto dipende qui da che cosa s'intende per «inoperosità». Essa non può essere né la semplice assenza di opera né (come in Bataille) una forma sovrana e senza impiego della negatività. Il solo modo coerente di intendere l'inoperosità sarebbe quello di pensarla come un modo di esistenza generica della potenza, che non si esaurisce (come l'azione individuale o quella collettiva, intesa come la somma delle azioni individuali) in un *transitus de potentia ad actum*⁴³⁴.

Ed è secondo questo «solo modo coerente di intendere» il concetto qui in questione che Agamben parlerà di inoperosità ne *L'aperto. L'uomo e l'animale*⁴³⁵ e ne *Il Regno e la Gloria* e poi in un contributo dal titolo *Che cos'è l'atto di creazione?*, concepito per una conferenza tenuta nel novembre 2012, dove il filosofo parlerà di una «poetica dell'inoperosità»⁴³⁶.

⁴³³ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 70. Sul rapporto di Agamben con il pensiero di Bataille si parlerà nella terza parte della ricerca per mostrare come la concezione sacrificale e sovrana della vita insita nel pensiero batailliano siano incompatibili sia con la prospettiva di Agamben sia con il concetto di *formaldilvita* che in quella sede si tenterà di definire.

⁴³⁴ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 71.

⁴³⁵ Nella prospettiva già delineata in *Homo sacer*, Agamben scriverà ne *L'aperto. L'uomo e l'animale*: «È probabile che il tempo in cui viviamo non sia uscito da questa aporia. Non vediamo forse intorno a noi e fra di noi uomini e popoli senza essenza e senza più identità – consegnati, per così dire, alla loro inessenzialità e inoperosità – cercare ovunque a taston e a prezzo di grossolane falsificazioni un'eredità e un compito, *un'eredità come compito*? Persino la pura e semplice deposizione di tutti i compiti storici (ridotti a semplici funzioni di polizia interna o internazionale) in nome del trionfo dell'economia, assume oggi spesso un'enfasi in cui la stessa vita naturale e il suo benessere sembrano presentarsi come l'ultimo compito storico dell'umanità – ammesso che abbia senso parlare qui di un “compito”. Le potenze storiche tradizionali – poesia, religione, filosofia – che, tanto nella prospettiva hegeliana-kojeviana che in quella di Heidegger mantenevano desto il destino storico-politico dei popoli, sono state da tempo trasformate in spettacoli culturali e in esperienze private e hanno perso ogni efficacia storica». G Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, cit., p. 79, cfr. Agamben G., *Introduzione*, in Lévinas E., *Alcune riflessioni sull'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, pp. 14-16.

⁴³⁶ Agamben G., *Che cos'è l'atto di creazione?* in Id., *Archeologia dell'opera*, Mendrisio Academy Press, Mendrisio 2013, testo della conferenza “L'opera dell'uomo. Archeologia della politica”, ora pubblicato, con alcune modifiche, in *Il fuoco e il racconto*, Nottetempo, Roma 2014, pp. 39-60.

Ne *Il regno e la Gloria* Agamben, citando il passo dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele «evoca l'idea di una possibile inoperosità della specie umana»⁴³⁷, considera la prassi umana come un'attiva «senza scopo» (*argia*) e l'uomo «per eccellenza un animale sabatico»⁴³⁸. In *Nudità* il carattere specifico dell'inoperosità diviene leggibile nella relazione che esso intrattiene con il sabato ebraico⁴³⁹: in tal senso è possibile leggere una profanazione che libera la potenza generica e la assegna all'uso comune degli uomini nella sospensione di tutte le finalità estrinseche. Nelle pagine conclusive di *In questo esilio. Diario italiano 1992-94*, Agamben scriveva, richiamandosi al già citato passo dell'*Etica Nicomachea*:

La politica è ciò che corrisponde all'inoperosità essenziale degli uomini, all'essere radicalmente senz'opera delle comunità umane. Vi è politica, perché l'uomo è un essere *argós*, che non è definito da alcuna operazione propria – cioè: un essere di pura potenza che nessuna identità e nessuna vocazione possono esaurire [...] ⁴⁴⁰.

Ne *L'uso dei corpi*, Agamben continua la sua riflessione sul concetto di inoperosità ponendola all'interno della riflessione sull'uso. La contemplazione di una potenza di fare o di non fare consente di rendere l'opera inoperosa, aprendola in tal modo, alla possibilità di un nuovo uso:

Un vivente, che cerchi di definirsi e darsi forma attraverso la propria operazione, è, infatti, condannato a scambiare incessantemente la propria vita con la propria operazione e viceversa. Si dà, invece, forma-di-vita solo là dove si dà contemplazione di una potenza. Certo contemplazione di una potenza si può dare soltanto in un'opera; ma, nella contemplazione, l'opera è disattivata e resa inoperosa e, in questo modo, restituita alla possibilità, aperta a un nuovo possibile uso

Scrivendo Agamben: «una delle ipotesi della presente ricerca è, revocando in questione la centralità dell'azione e del fare per la politica, quella di provare a

⁴³⁷ Agamben G., *Il regno e la gloria*, cit., p. 26.

⁴³⁸ *Ivi*, p. 182.

⁴³⁹ Agamben G., *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009, p. 156.

⁴⁴⁰ Agamben G., *In questo esilio. Diario italiano 1992-94*, in *Mezzi senza fine*, cit., p. 109.

pensare l'uso come categoria politica fondamentale»⁴⁴¹. Se la tradizione tenderebbe a pensare l'uso a partire dalle categorie della strumentalità, opponendo la *praxis*, che è l'azione che ha fine in sé, alla *poiesis*, il compito della filosofia sarebbe invece quello di sottrarre l'uso alla strumentalità e agli scopi esterni. Ritorna qui, evidentemente, l'idea benjaminiana di «lingua pura» che non è strumento al fine della comunicazione ma comunica se stessa e quella di violenza pura, una violenza che non si trova in relazione di mezzo rispetto a un fine, ma si tiene in relazione con la sua stessa medialità. In *Stato di eccezione* Agamben scriveva che è necessario «esibire il diritto nella sua non-relazione alla vita e la vita nella sua non-relazione al diritto» se si vuole «aprire fra di essi uno spazio per l'azione umana»⁴⁴². Tuttavia, se al centro delle strategie politiche moderne vi è la nuda vita, bisognerà tentare di ripartire da essa per pensare di rintracciarvi un potenziale politico. Per questa ragione Agamben ne *L'uso dei corpi* muove le sue analisi dal *corpo*, sostenendo che il soggetto etico e politico sarà quello «che si costituisce in questo uso, il soggetto che testimonia dell'affezione che riceve in quanto è in relazione con un corpo»⁴⁴³. È in questa prospettiva che Agamben, chiarendo il rapporto fra oggetto e soggetto del verbo *chresthai*, può affermare: «Il processo non transita da un soggetto attivo verso l'oggetto separato della sua azione, ma coinvolge in sé il soggetto, nella misura stessa in cui questo si implica nell'oggetto e 'si dà' ad esso». Il significato di *chresthai* esprime dunque «la relazione che si ha con sé, l'affezione che si riceve in quanto si è in relazione con un determinato ente»⁴⁴⁴. Citando Spinoza, Agamben introduce poi un'*ontologia dell'immanenza*: «l'essere, nella sua forma originaria, non è sostanza (*ousia*), ma uso di sé, non si realizza in un'ipostasi ma dimora nell'uso»⁴⁴⁵. Per comprendere il significato di questo uso è necessario mostrare come Agamben risalga all'idea di uso del corpo a partire dalla filosofia aristotelica. Il filosofo greco utilizza l'espressione «l'uso del corpo» (*he tou*

⁴⁴¹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 50.

⁴⁴² Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 112.

⁴⁴³ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 53.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ *Ivi*, pp. 54, 143, 86.

somatos chresis) all'inizio della *Politica* per definire la natura dello schiavo⁴⁴⁶. Nel descrivere le relazioni che definiscono le famiglie o case, egli individua la relazione despótica (*despotikè*) fra il padrone (*despotes*) e gli schiavi, la relazione matrimoniale (*gamikè*) fra marito e moglie e la relazione parentale (*technopoietikè*) fra il padre e i figli. Agamben osserva come la relazione fra padrone e schiavo appaia nella definizione della *oikia*, «se non la più importante, almeno la più evidente»⁴⁴⁷. Ciò non solo perché essa venga nominata per prima ma perché, come sottolineato dallo stesso Aristotele le due ultime relazioni sono «anonime» mancando di un nome proprio. Aristotele definisce lo schiavo come un essere che, «pur essendo umano, è per natura di un altro e non di sé», e si domanda «se un simile essere esista per natura o se, invece, la schiavitù sia sempre contraria alla natura»⁴⁴⁸.

Per dare una risposta a questo interrogativo Aristotele giustifica il comando che, negli esseri viventi, viene distinto in comando despótico (*archè despotikè*) e comando politico (*archè politikè*), che egli paragona al comando dell'anima sul corpo e a quello dell'intelligenza sull'appetito. L'idea che l'anima si serva del corpo come di uno strumento e, simultaneamente lo comandi, era già stata formulata da Platone nell'*Alcibiade*, ma la precisazione secondo la quale il comando che l'anima esercita sul corpo non è di natura politica è genuinamente aristotelica.

Secondo la distinzione che separa la casa (*oikia*) dalla città (*polis*), infatti, il rapporto anima/corpo, come quello fra padrone e schiavo, è un rapporto economico-domestico e non politico come quello fra intelletto e appetito. Ciò significa, osserva Agamben, che la relazione che intercorre fra il padrone e lo schiavo e quella fra l'anima e il corpo si definiscono reciprocamente: «L'anima sta al corpo come il padrone allo schiavo. La cesura che divide la casa dalla città insiste sulla stessa soglia che separa e, insieme, unisce l'anima e il corpo, il padrone e lo schiavo»⁴⁴⁹.

⁴⁴⁶Aristotele, *Politica*, 1254b 18.

⁴⁴⁷Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 21.

⁴⁴⁸Aristotele, *Politica*, 1254a 18.

⁴⁴⁹Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 23.

È a questo punto che compare nella *Politica*, la definizione dello schiavo come «l'essere la cui opera è l'uso del corpo»:

quegli uomini che differiscono fra loro come l'anima dal corpo e l'uomo dalla bestia – e sono in questa condizione coloro la cui opera è l'uso del corpo [*oson esti ergon he tou somatos chresis*] e questo è il meglio (che può venire) da essi [*ap' auton beltiston*] – questi sono per natura schiavi, per i quali è meglio essere comandati con questo comando, come sopra detto⁴⁵⁰.

Nell'*Etica nicomachea* Aristotele si era posto il problema di quale fosse l'*ergon*, l'opera e la funzione propria dell'uomo e suggerisce, per un momento, l'ipotesi che l'uomo manchi di un'opera propria, che esso sia, cioè, un essere nato senz'opera (*argos*), e dunque essenzialmente inoperoso. Alla domanda se vi sia un'opera dell'uomo come tale e non soltanto e semplicemente un'opera dell'artigiano, dell'auleta o del calzolaio, Aristotele risponde che «L'opera dell'uomo è l'essere-in opera dell'anima secondo il logos»⁴⁵¹ (*ergon anthropou psyches energeia katà logon*). «Tanto più singolare è, allora,» afferma Agamben, «la definizione dello schiavo come quell'uomo la cui opera consiste soltanto nell'uso del corpo»⁴⁵². Se è fuori discussione il fatto che lo schiavo rimanga, per Aristotele, un uomo, sembra tuttavia emergere l'idea che vi siano degli uomini il cui *ergon* non è propriamente umano o è differente da quello degli altri uomini. Nello stesso senso Platone nella *Repubblica* si era interrogato su quale fosse l'*ergon* dell'uomo, del cavallo o di qualsiasi altro essere vivente e aveva risolto la questione affermando che l'opera di ciascun essere è «ciò che egli è il solo a fare o fa in un modo più bello degli altri» (*monon ti e kallista ton allon apergazetai*)⁴⁵³. Gli schiavi, conclude Agamben, «rappresentano l'emergere di una dimensione dell'umano in cui l'opera migliore ('il meglio di essi' – il *beltiston* della *Politica* richiama verisimilmente il *kallista* della *Repubblica*) – è non l'essere-in-opera (*energeia*) dell'anima secondo il *logos*, ma qualcosa per cui

⁴⁵⁰Aristotele, *Politica*, 1254b 17-20.

⁴⁵¹Aristotele, *Etica nicomachea*, 1098a 7.

⁴⁵²Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 23.

⁴⁵³Platone, *La repubblica*, 353a 10.

Aristotele non trova altra denominazione che 'l'uso del corpo'⁴⁵⁴. A partire da questa definizione Agamben fissa i caratteri dell'uso del corpo che riassumono la sua lettura della riflessione aristotelica. In questa prospettiva egli mostra, accanto alla già citata idea di uso del corpo come attività inoperosa, «senz'opera» (aspetto che emerge, come accennato sopra, nell'*Etica nicomachea*), in che modo l'uso del corpo si collochi in una zona di indifferenza fra corpo proprio e corpo altrui. Il padrone, usando il corpo dello schiavo, usa il proprio corpo, e lo schiavo, usando il proprio corpo, è usato dal padrone. Il corpo dello schiavo – e qui emerge un terzo aspetto – si situa in una zona di indifferenza fra lo strumento artificiale e il corpo vivente (è un *empsychon organon*, un organo animato) e, quindi, fra *physis* e *nomos*. Un quarto tratto cruciale, sul quale ci soffermeremo di seguito, concerne l'improduttività dell'uso del corpo.

Nonostante l'attività dello schiavo sia stata sovente identificata con ciò che i moderni hanno chiamato «lavoro» – si pensi all'*animal laborans* della Arendt⁴⁵⁵ – e benché effettivamente «il lavoratore moderno assomigli più allo schiavo che al creatore di oggetti o all'uomo politico», non bisogna dimenticare che i Greci ignoravano il concetto di «lavoro» e l'attività dello schiavo era identificata come un «uso del corpo»⁴⁵⁶. In Grecia, infatti, continua Agamben, non può esservi qualcosa come una nozione generale di lavoro paragonabile alla nostra perché, come ha mostrato Vernant, le attività produttive non sono concepite in relazione a quel referente unitario che è per noi il mercato, ma rispetto al valore d'uso dell'oggetto prodotto⁴⁵⁷. È dunque una precauzione importante sottrarre «l'uso del corpo» dello schiavo alla sfera della *poiesis* e della produzione, per restituirla a quella della prassi e del modo di vita che è, secondo Aristotele, per definizione improduttiva. Ed è nella *Metafisica* che Aristotele, riflettendo sulla *poiesis*, sostiene che mentre colui che agisce o usa senza produrre possiede l'*energeia* nella sua azione stessa, l'artigiano che produce un oggetto non possiede in sé l'*energeia* della sua attività, che risiede invece al fuori di lui, nell'opera. Per

⁴⁵⁴ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 24.

⁴⁵⁵ Arendt H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2001.

⁴⁵⁶ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 41.

⁴⁵⁷ Vernant J., Vidal-Naquet P., *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Complexe, Bruxelles 1988, p. 28.

questo la sua attività, sottomessa costitutivamente a un fine esterno, si presenta come inferiore alla prassi⁴⁵⁸. A tal proposito, Vernant afferma che «in un simile sistema sociale e mentale, l'uomo «agisce» quando utilizza le cose e non quando le fabbrica. [...] Il vero problema dell'azione, almeno per quanto riguarda il rapporto dell'uomo con la natura, è quello del «buon uso» delle cose e non della loro trasformazione attraverso il lavoro»⁴⁵⁹.

In questa prospettiva, l'interpretazione dell'attività dello schiavo in termini di lavoro appare, oltre che anacronistica, estremamente problematica. In quanto si risolve in un uso improduttivo del corpo, essa sembra quasi costituire l'altra faccia del buon uso delle cose da parte dell'uomo libero. È possibile, cioè, che l'«uso del corpo» e l'assenza di opera dello schiavo siano qualcosa di più o, comunque, di diverso da un'attività lavorativa e che essi conservino anzi la memoria o evochino il paradigma di un'attività umana che non è riducibile né al lavoro né alla produzione né alla prassi⁴⁶⁰.

L'uso del corpo, conclude Agamben, non è dunque, nei termini aristotelici, né *poiesis* né *praxis*, né una produzione né una prassi e non è nemmeno identificabile con il lavoro dei moderni. Ancora una volta, nel dispositivo ontologico aristotelico Agamben scorge all'opera l'*archè* che fonda la politica occidentale: l'eccezione. In tal senso egli mostra come lo schiavo, che si definisce attraverso l'uso del corpo, «è l'uomo senz'opera che rende possibile la realizzazione dell'opera dell'uomo, quel vivente che, pur essendo umano, viene escluso – e, attraverso questa esclusione, incluso – nell'umanità, perché gli uomini possano avere una vita umana, cioè politica»⁴⁶¹. Ed è in questa prospettiva che Agamben individua, nell'uso del corpo dello schiavo, la figura di un agire umano catturato nel diritto e che dovrà essere liberato: «Proprio in quanto, tuttavia, l'uso del corpo si situa nella soglia indecidibile fra *zoè* e *bios*, fra

⁴⁵⁸ Aristotele, *Metafisica*, 1050a 21 - 1050b. Nell'*Etica nicomachea*, Aristotele aveva distinto *poiesis* e *praxis* in base alla presenza o all'assenza di un fine esterno laddove la *poiesis* è definita da un *telos* esterno (che è l'oggetto prodotto), mentre nella prassi «agire bene [*eupraxia*] è in sé il fine» 1140b 6.

⁴⁵⁹ Vernant J., Vidal-Naquet P., *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, cit., p. 33.

⁴⁶⁰ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 42.

⁴⁶¹ *Ivi*, p. 46. È in questo senso che Agamben si porrà, nel capitolo 4, il seguente interrogativo: «Perché l'umano può trovarsi solo presupponendo il non-veramente umano, l'azione politica libera e l'opera dell'uomo solo escludendo – e, insieme, includendo – l'uso del corpo e l'inoperosità dello schiavo?», *Ivi*, p. 74.

la casa e la città, fra la *physis* e il *nomos*, è possibile che lo schiavo rappresenti la cattura nel diritto di una figura dell'agire umano che ci resta ancora da delibare»⁴⁶². A partire da queste conclusioni, nel capitolo 8 che chiude la prima parte de *L'uso dei corpi*, Agamben preciserà il rapporto tra uso, inoperosità e potenza specificando come l'uso può apparire soltanto a partire da una disattivazione del dispositivo potenza/atto:

L'uso è costitutivamente una pratica inoperosa, che può darsi solo sulla base di una disattivazione del dispositivo aristotelico potenza/atto, che assegna all'*energeia*, all'essere-in-opera, il primato sulla potenza. L'uso è, in questo senso, un principio interno alla potenza, che impedisce che questa si esaurisca semplicemente nell'atto e la spinge a rivolgersi a se stessa, a farsi potenza della potenza, a potere la propria potenza (e, quindi, la propria impotenza)⁴⁶³.

Il risultato di questa sospensione della potenza è, per Agamben, un'«opera inoperosa» che, nell'atto, espone la potenza che l'ha generata: «se è una poesia, esporrà nella poesia la potenza della lingua, se è una pittura, esporrà sulla tela la potenza di dipingere (dello sguardo), se è un'azione, esporrà nell'atto la potenza di agire». In questa prospettiva, l'inoperosità, rendendo inoperose le opere della lingua, delle arti, della politica e dell'economia «è poesia della poesia, pittura della pittura, prassi della prassi» che mostra che cosa può il corpo umano aprendolo a un nuovo possibile uso. In questo senso egli affermerà, nel capitolo 8 della terza parte de *L'uso dei corpi* dal titolo «Opera e inoperosità», che «un vivente non può mai essere definito dalla sua opera, ma soltanto dalla sua inoperosità, cioè dal modo in cui, mantenendosi, in un'opera, in relazione con una pura potenza, si costituisce come forma-di-vita, in cui *zoè* e *bios*, vita e forma, privato e pubblico entrano in una soglia di indifferenza e in questione non sono più la vita né l'opera, ma la felicità»⁴⁶⁴.

⁴⁶² Agamben G., *L'uso dei corpi*, p. 46.

⁴⁶³ *Ivi*, p. 130.

⁴⁶⁴ *Ivi*, p. 313. Si presti attenzione alla citazione di Baruch Spinoza con la quale Agamben conclude il denso cammino metafisico tracciato ne *L'uso dei corpi*: «E in questo consiste il massimo bene che, secondo il filosofo, l'uomo può sperare: 'una letizia nata da ciò, che l'uomo contempla se stesso e la propria potenza di agire'». (Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 351.). Come già osservato in precedenza, nel capitolo 6 della prima parte Agamben aveva mostrato come Spinoza, nel libro IV dell'*Etica*, avesse

Tornando ora al capitolo 8 della prima parte è opportuno notare come Agamben esponga il modo in cui l'inoperosità, in quanto prassi specificamente umana, consenta di mostrare la relazione fra il concetto di uso e il concetto marxiano di «forme di produzione». Correggendo la prospettiva marxiana, il filosofo oppone alle «forme di produzione», sulle quali la teoria di Marx sembra unicamente concentrarsi, quelle che egli chiama «forme di inoperosità». Sebbene sia innegabile, argomenta Agamben, che le forme di produzione di un'epoca, come Marx suggerisce, contribuiscano a determinarne in maniera decisiva i rapporti sociali e la cultura, «in relazione a ogni forma di produzione, è possibile individuare una 'forma di inoperosità che, pur tenendosi in stretto rapporto con quella, non ne è determinata, ma ne rende, anzi, inoperose le opere e ne permette un nuovo uso»⁴⁶⁵. La centralità delle forme di produzione nella teoria di Marx avrebbe dunque lasciato in ombra l'analisi delle forme di inoperosità, «e questa carenza», scrive Agamben, «è certamente alla base di alcune aporie del suo pensiero, in particolare per quanto concerne la definizione dell'attività umana nella società senza classi»⁴⁶⁶. Ed è in questa prospettiva che Agamben auspica la nascita di una fenomenologia delle forme di vita e di inoperosità che proceda di pari passo a un'analisi delle corrispondenti forme di produzione. Di seguito riportiamo il passo conclusivo di questa critica all'insufficienza della prospettiva marxiana: «Nell'inoperosità, la società senza classi è già presente nella società capitalistica, così come, secondo Benjamin, le schegge del tempo messianico sono presenti nella storia in forme eventualmente infami e risibili»⁴⁶⁷. È interessante notare come qui riaffiori quella tensione messianica che attraversa tutto il pensiero di Agamben. Si pensi, in tal senso, alla forma-di-vita, la cui apparizione «depone le condizioni sociali dove si trova a vivere» senza negarle o

fornito la chiave per comprendere la speciale relazione fra potenza e opera che egli definisce *acquiescentia in se ipso*. Alle domande che si poneva in quell'occasione «Che cosa significa che l'uomo contempla se stesso e la sua potenza di agire? L'acquiescenza è, certamente, una figura dell'inoperosità – ma che cos'è una inoperosità che consiste nel contemplare la propria potenza di agire?» Agamben rispondeva in questi termini: «La contemplazione è il paradigma dell'uso. Come l'uso, la contemplazione non ha un soggetto, perché, in essa, il contemplante si perde e risolve integralmente; come l'uso, la contemplazione non ha un oggetto, perché, nell'opera, essa contempla soltanto la (propria) potenza. La vita, che contempla nell'opera la (propria) potenza di agire o di fare, si rende inoperosa in tutte le sue opere, vive soltanto nell'uso di sé, vive soltanto la (sua) vivibilità», *Ivi*, pp. 93-94.

⁴⁶⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, p. 130-31

⁴⁶⁶ *Ivi*, p.131.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

abolirle ma rendondole inoperose e usandole. Rileggendo in quest'ottica la frase che il filosofo scrive nell'«Avvertenza» posta all'inizio de *L'uso dei corpi*, l'archeologia della politica – la sua opera o, potremmo dire, il suo compito – appaiono ora con maggiore chiarezza. «L'archè che l'archeologia porta alla luce», scrive Agamben in quell'occasione, «non è omogenea ai presupposti che ha neutralizzato: essa si dà integralmente soltanto nel loro cadere. La sua opera è la loro inoperosità»⁴⁶⁸.

Appare a questo punto opportuno mostrare, in che modo, entro la direttiva messianico-odologica dell'archeologia di Agamben, i concetti di inoperosità e di potenza destituente appaiano fra loro inestricabilmente legati. Agamben può richiamare chiaramente questo legame nell'«Epilogo» de *L'uso dei corpi*, nel momento in cui, cioè, tenta di definire una potenza destituente:

La prossimità fra potenza destituente e ciò che, nel corso della ricerca, abbiamo chiamato col termine «inoperosità» si mostra qui con chiarezza. In entrambe è in questione la capacità di disattivare e rendere inoperante qualcosa – un potere, una funzione, un'operazione umana – senza semplicemente distruggerlo, ma liberando le potenzialità che in esso erano rimaste inattuate per permetterne così un uso diverso⁴⁶⁹.

In tal senso, il pensiero di Agamben è interamente attraversato dall'idea che lo studio del presente debba assumere quest'ultimo come crisi e compimento. Ed è in una prospettiva messianica⁴⁷⁰ che il filosofo mostra la prossimità fra potenza destituente e inoperosità, fra una potenza che destituisce e non distrugge e un'operazione che, in modo del tutto simmetrico e sovrapponibile, rende qualcosa inoperoso senza abolirlo⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Agamben G., *L'uso dei corpi*, p. 9.

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 345.

⁴⁷⁰ È tutt'altro che difficile osservare come Agamben, considerando il compimento della storia occidentale come qualcosa che concerne l'intera vicenda umana, attesti il suo pensiero in un'area prossima a ciò che non si saprebbe definire altrimenti se non come eurocentrismo. È il caso di osservare, inoltre, come la filosofia agambeniana non sia estranea ad un certo antropocentrismo. Si veda, a tal proposito, K. Ziarek, *After Humanism: Agamben and Heidegger*, «South Atlantic Quarterly», 107, 2008, pp. 187-209; Calarco M., *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, Columbia 2008, pp. 79-102.

⁴⁷¹ Sul tema del messianico nel pensiero di Agamben si veda Hervas A.G., *Politica y mesianismo: Giorgio Agamben*, Biblioteca nueva, Madrid, 2005 e Liska V., *Il Messia davanti alla Legge*, in Dell'Aia L. (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012, pp. 44-60. In quest'ultimo saggio Liska affronta il tema

Agamben richiama infatti la teoria della vocazione per chiarire ulteriormente lo statuto dell'uso⁴⁷². In *Il tempo che resta*, egli sostiene che la *klēsis* (chiamata messianica in Paolo mette in tensione la «vocazione fattizia» con se stessa: senza che la propria situazione materiale cambi, la chiamata messianica rappresenta una sorta di conversione interiore, la consapevolezza intellettuale della contingenza della propria condizione mondana⁴⁷³. Fare esperienza della contingenza significa allora fare esperienza della dimensione del possibile e dell'essere-altro. Se il *nomos*, la legge nel suo aspetto prescrittivo e normativo, indirizza il compimento di un atto (*ergōn*), Agamben cerca di pensare una potenza che non si esaurisca nell'*ergon*, ma resti impotente, che non distrugga o neghi semplicemente la legge e le sue opere, ma abbia effetto su di esse «disattivandole, rendendole inoperanti, non più in-opera»⁴⁷⁴. Rendere inoperose le opere e la propria condizione significa dunque entrare in rapporto con il loro carattere potenziale, con esse nella loro genericità, senza modificare nulla della loro fatticità. In questo modo esse vengono disattivate e aperte ad un nuovo possibile uso. Ed è ancora al pensiero di Paolo di fronte alla legge e alla sua concezione del messia che Agamben si rivolge per trovare un esempio di «strategia destituente e non distruttiva né costituente»⁴⁷⁵.

Paolo definisce il rapporto tra il messia e la legge attraverso il verbo *katargein*, che significa «rendere inoperante» (*argos*), «disattivare». Il messia, che è «il telos [cioè fine e compimento] della legge»⁴⁷⁶, «renderà inoperante [*katargese*] ogni potere, ogni autorità e ogni potenza»⁴⁷⁷. Agamben osserva come qui inoperatività e compimento coincidano senza residui e cita un ulteriore passo dove Paolo afferma che i credenti sono stati «resi inoperosi [*katargethemēn*]

del messianico nel pensiero di Agamben individuando in Walter Benjamin il riferimento centrale. Temi come l'ansia di riscatto dei vinti trovano espressione nel discorso filosofico di Agamben, ma anche la costante lettura dei testi benjaminiani, ai fini della pubblicazione italiana della sua *Opera Omnia*, a cui si dedicò dal 1981, ha segnato in profondità il suo pensiero. Liska mette in luce come l'interpretazione che Agamben fornisce di Benjamin, e di conseguenza di Kafka, appare particolarmente problematica in quanto connotata in senso paolino.

⁴⁷² Agamben G., *L'uso dei corpi*, p. 87.

⁴⁷³ Agamben G., *Il tempo che resta*, cit., pp. 29-30.

⁴⁷⁴ *Ivi*, p. 10.

⁴⁷⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 345

⁴⁷⁶ Paolo, *Rom.*, 10, 4.

⁴⁷⁷ Paolo, *I Cor.*, 15, 24.

rispetto alla legge»⁴⁷⁸. Se le traduzioni correnti del verbo *katargein* con «distruggere, annullare» non sono corrette, Lutero traduce acutamente il verbo con *aufheben*, che significa sia «abolire» che «conservare». Decisivo rimane il fatto che per Paolo «si tratta non di distruggere la legge, che è ‘santa e giusta’, ma di disattivare la sua azione rispetto al peccato, perché è attraverso la legge che gli uomini conoscono il peccato e il desiderio». Scrive in tal senso Paolo: «non avrei conosciuto il desiderio, se la legge non avesse detto: "non desiderare"; prendendo impulso dal comandamento, il peccato ha reso operante [*kateirgasato*, "ha attivato"] in me ogni desiderio»⁴⁷⁹. È questa caratteristica della legge, scrive Agamben, questa operatività «che la fede messianica neutralizza e rende inoperante, senza per questo abolire la legge».

La legge non abolita, e dunque «‘tenuta ferma’ è una legge destituita dal suo potere di comando»⁴⁸⁰. Il messia si definisce quindi, in Paolo, come una potenza destituente delle *mitzwoth* che definiscono l'identità ebraica. Tale potenza destituente non conduce mai alla costituzione di un'altra identità:

Il messianico (Paolo non conosce il termine «cristiano») non rappresenta una nuova e più universale identità, ma una cesura che passa attraverso ogni identità – tanto quella dell'ebreo che quella del gentile. L' «ebreo secondo lo spirito» e il «gentile secondo la carne» non definiscono una identità ulteriore, ma soltanto l'impossibilità di ogni identità di coincidere con se stessa – cioè la loro destituzione in quanto identità: ebreo come non ebreo, gentile come non gentile.

È in questo contesto che Agamben – ponendola cautamente fra parentesi – avanza, forse per la prima volta, un'ipotesi di realizzazione di una potenza destituente, indicando nell'esempio della destituzione messianica dell'identità offerto dal caso dell'ebreo e del gentile, un possibile paradigma per pensare «una destituzione del dispositivo della cittadinanza»⁴⁸¹.

La comparsa di una tale ipotesi di destituzione della cittadinanza, che può apparire deplorabile o risibile nell'epoca in cui vige una politica permeata dalla

⁴⁷⁸ Paolo, *Rom.*, 7, 6.

⁴⁷⁹ Paolo, *Rom.*, 7, 8.

⁴⁸⁰ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 346.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

retorica dei diritti e della cittadinanza, di una politica, cioè, imbrigliata nella dialettica fra potere costituente e costituito (e che rimane tutta interna alla macchina onto-politico-giuridica che qui si tratta di destituire) sembra avere, in questo senso, il carattere di quelle schegge del tempo messianico che si presenterebbero, nella stato attuale, in forme infami o spregevoli, ma che smettono di esserlo nel momento in cui, a partire da esse, ha inizio quell'età in cui la legge viene resa inoperosa, l'età che segna il compimento finale nel quale «passa la figura di questo mondo».

Ed è in quest'ottica che, continuando a riflettere sul messia come figura della deposizione della legge in Paolo, Agamben enuclea, a partire dal seguente passo, la formula *hos me*, «come non», che definisce la vita del cristiano e che il filosofo aveva già discusso ne *Il tempo che resta* e ne *Il linguaggio e la morte*:

Questo poi dico, fratelli, il tempo si è contratto: il resto è affinché gli aventi una moglie come non aventi siano e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e coloro che comprano come non possedenti e gli usanti il mondo come non abusanti. Passa infatti la figura di questo mondo⁴⁸².

Il «come non» definisce perfettamente una «deposizione senza abdicazione»; «vivere nella forma del 'come non' significa destituire ogni proprietà giuridica e sociale, senza che questa deposizione fondi una nuova identità»⁴⁸³.

La questione del «come non» era già stata affrontata nel capitolo 5 della prima parte de *L'uso dei corpi*: « Il «come non» paolino, mettendo in tensione ciascuna condizione fattizia verso se stessa, la revoca e disattiva senza alterarne la forma [...]. La vocazione messianica consiste, cioè, nella disattivazione e nella depropriazione della condizione fattizia, che viene così aperta a un nuovo possibile uso»⁴⁸⁴. Ed ecco emergere, in questo contesto, una lettura che radica nella vita e nella forma di vita del cristiano questa deposizione senza abdicazione:

⁴⁸²Paolo, *I Cor.*, 7. Cfr. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, cit., p. 10; *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 26.

⁴⁸³Agamben G., *L'uso dei corpi*, p. 347. In *Il linguaggio e la morte*, l'*hōs mē* inverte la relazione con la Voce, dal momento che «la vocazione messianica è la revocazione di ogni vocazione», di ogni concreta vocazione fattizia e di ogni destinazione storica. Agamben G., *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 26.

⁴⁸⁴Agamben G., *L'uso dei corpi*, p. 87.

«una forma-di-vita è, in questo senso, quella che incessantemente depone le condizioni sociali in cui si trova a vivere, senza negarle, ma semplicemente usandole»⁴⁸⁵. È attraverso un ultimo passo di Paolo, relativo alla chiamata messianica che Agamben specifica il rapporto qui indicato fra potere di deporre ed uso. «Se al momento della chiamata», scrive Paolo nella *Prima lettera ai Corinzi*, «ti trovavi nella condizione di schiavo, «non preoccupartene. Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa' uso» (*mallon chresai* - cioè, della tua condizione di schiavo)⁴⁸⁶. «‘Far uso’» conclude Agamben, «nomina qui il potere deponente della forma di vita del cristiano, che destituisce ‘la figura di questo mondo’ (*to schema tou kosmou toutou*) ». Ed è in questo uso deponente, proprio della forma-di-vita, che Agamben tenterà di pensare l'accesso a una potenza destituente e ad una inoperosità entro una dimensione della politica totalmente sottratta alle relazioni ontologico-politiche. Ed ecco apparire con maggiore chiarezza i tratti di una potenza destituente come potenza pura che non distrugge la legge ma che la depone e la apre a un nuovo uso, rendendo inoperoso il rapporto tra violenza e diritto. Solo per questa via potrà emergere una forma-di-vita, una vita che, deposte le relazioni ontologico politiche, potrà ricongiungersi alla forma dalla quale esse la tenevano accuratamente scissa. La forma-di-vita, in tal senso, è la potenzialità immanente a ogni vita che emerge con la deposizione delle forze che la catturavano nelle relazioni ontologico politiche.

⁴⁸⁵Agamben G., *L'uso dei corpi*, p. 347.

⁴⁸⁶Paolo, *I Cor.*, 7, 21.

3. Forma-di-vita

La forma-di-vita è, in questo senso, qualcosa che non esiste ancora nella sua pienezza e può attestarsi soltanto in luoghi che, nelle circostanze presenti, appaiono necessariamente non edificanti.

G. Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 290.

Si è visto in precedenza come Agamben si distacchi dal soggetto foucauldiano e dalle aporie ontologiche che si proiettano sul piano della prassi e sulla teoria delle relazioni di potere e del governo degli uomini. Il soggetto libero di Foucault è implicato, in quanto tale, nelle relazioni di potere: egli governa e conduce la propria vita divenendo, in tal modo, la base per la conduzione e il governo della vita altrui: la sua soggettivazione è, in fin dei conti, assoggettamento. Si è anche mostrato come per Agamben, al contrario, si tratti di pensare una disattivazione delle relazioni ontologico-politiche di potere, che possa aprire l'accesso a una zona ingovernabile e inoperosa, sottratta alla dialettica fra potere costituente e potere costituito, soggettivazione e governo; una zona dell'etica sottratta dunque ai rapporti strategici che coincide con la creazione di una *forma-di-vita*, una vita cioè, inseparabile dalla sua forma.

Nel gennaio del 1993 appariva in Francia, su «Futur Antérieur», un contributo di Agamben dal titolo *Forme-de-vie*⁴⁸⁷. Prima di essere inserito, nel 1996, fra gli scritti che compongono *Mezzi senza fine. Note sulla politica*⁴⁸⁸, l'articolo veniva tradotto e pubblicato in italiano come *Forma-di-vita* nel medesimo anno dell'uscita francese e incluso all'interno di una raccolta di saggi dal titolo *Politica*⁴⁸⁹. Lo scritto verrà infine inserito, questa volta come *Una vita inseparabile dalla sua forma* – cambiamento di titolo giustificato da piccole variazioni e da alcune integrazioni rispetto all'originale⁴⁹⁰ – nella parte III de

⁴⁸⁷ Agamben G., *Forme-de-vie*, in «Futur antérieur», 15, janvier 1993.

⁴⁸⁸ Agamben G., *Forma-di-vita*, in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, cit., pp. 13-19.

⁴⁸⁹ Agamben G., *Forma-di-vita*, in Aa. Vv., *Politica*, Cronopio, Napoli 1993, pp. 105 e ssg.

⁴⁹⁰ È interessante notare come sparisca, nella versione del saggio confluita ne *L'uso dei corpi*, il riferimento al concetto marxiano di *General Intellect* che però sopravvive, naturalmente, nella traduzione

L'uso dei corpi, interamente dedicata alla “Forma-di-vita”. Sebbene in quest’ultimo libro, la formulazione originaria del concetto di forma-di-vita⁴⁹¹ rimanga sostanzialmente invariata, è interessante notare come essa assuma una nuova pregnanza, precisandosi rispetto ai concetti di inoperosità e di potenza costituente all’interno della prospettiva archeologico-odologica che, ne *L'uso dei corpi*, raggiunge il suo grado più raffinato di elaborazione teorica. Iniziamo dunque a dipanare quel nucleo originario per poi mostrare le declinazioni del concetto nel senso genuinamente costituente che assume nel libro in questione⁴⁹². È stato mostrato nel capitolo 1 della presente ricerca in che modo Agamben sostenga la tesi che la produzione della nuda vita in quanto soglia di articolazione fra natura e cultura, *zoè* e *bios*, rappresenti la prestazione fondamentale del potere sovrano. Perché la *zoè* possa costituirsi come *bios politikos* deve essere divisa e una delle sue articolazioni, divenendo base negativa della *politeia*, deve essere esclusa a fondamento della politica. Si è detto altresì come per Agamben, la struttura originaria della politica che fonda la macchina ontologico-biopolitica dell’Occidente dalla sua genesi greca in poi, consiste in una *exceptio*, in «una divisione della vita, che, attraverso una serie di cesure e di soglie (*zoè/bios*, vita insufficiente/vita autarchica, famiglia/città) acquista un carattere politico di cui era all’inizio sprovvista»⁴⁹³. Ed è proprio attraverso questo dispositivo di divisione e di esclusione/inclusione che coinvolge la *zoè* o una specifica determinazione di essa (la vita nutritiva), che infatti l’uomo diviene capace di una vita politica. La vita, che non è in se stessa politica, proprio per questo deve essere separata ed esclusa a presupposto negativo della politica.

Facendo un passo indietro, la riflessione di Agamben, in *Forme-de-vie* e poi nella citata «Introduzione» di *Homo sacer I*, prendeva avvio dalla constatazione che i greci non avessero un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la

italiana inserita in *Mezzi senza fine*. (Agamben G., *Forma-di-vita*, in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, cit., p. 19).

⁴⁹¹L’uso dei trattini nel sintagma *forma-di-vita* indica l’unità tra la vita e la sua forma. Ogni qual volta si presenta invece una scissione fra la vita e la sua forma, Agamben utilizza il sintagma *forma di vita*, privo dei trattini. Forma-di-vita è traduzione del tedesco *Lebensform*. Cfr. Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, pp. 19, 23, 241.

⁴⁹²Si farà qui riferimento alla versione del saggio ampliata che costituisce il capitolo 2 della terza parte de *L'uso dei corpi* (“Una vita inseparabile dalla sua forma”, pp. 264-72).

⁴⁹³Agamben G., *L'uso dei corpi*, p. 259.

parola vita; essi si servivano, invece, di due parole distinte, sia semanticamente che morfologicamente: «*zōè*, che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti i viventi (animali, uomini o dei) e *bios*, che significava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo»⁴⁹⁴. Nelle lingue moderne questa opposizione si perde gradualmente e rimane un unico termine «la cui opacità cresce in misura proporzionale alla sacralizzazione del suo referente». Esso, il termine vita, si riferisce alla nuda vita, al «nudo presupposto comune che è sempre possibile isolare in ciascuna delle innumerevoli forme di vita». Ed è proprio all'inizio del saggio che egli tenta di precisare, per la prima volta, il significato dell'espressione forma-di-vita: «Col termine forma-di-vita, intendiamo invece una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare e mantenere disgiunta qualcosa come una nuda vita»⁴⁹⁵. È importante prestare attenzione all'origine heideggeriana del concetto di forma-di-vita:

Una vita, che non può essere separata dalla sua forma, è una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va innanzi tutto del suo modo di vivere. Che cosa significa questa espressione? Essa definisce una vita – la vita umana – in cui i singoli modi, atti e processi del vivere non sono mai semplicemente *fatti*, ma sempre e innanzitutto possibilità di vita, sempre e innanzitutto potenza. E la potenza, in quanto non è altro che l'essenza o la natura di ciascun essere, può essere sospesa e contemplata, ma mai assolutamente divisa dall'atto⁴⁹⁶.

In Heidegger l'ontologia, come i corsi dei primi anni Venti hanno ormai mostrato, è fin dall'inizio una *faktisches Leben*, un'ermeneutica della vita fattizia. Il *Dasein*, per il quale ne va, nei suoi modi di essere, del suo stesso essere, presenta una struttura circolare che è una formalizzazione dell'esperienza essenziale della vita fattizia in cui è impossibile distinguere fra la vita e la sua situazione effettiva, fra l'essere e i suoi modi di essere, e in cui tutte le distinzioni dell'antropologia

⁴⁹⁴ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 3; Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 264.

⁴⁹⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 264.

⁴⁹⁶ *Ivi*, pp. 264-65.

tradizionale (come quelle fra spirito e corpo, sensazione e coscienza, io e mondo, soggetto e proprietà) vengono meno⁴⁹⁷. La categoria centrale della fatticità, ricorderà Agamben in *Homo sacer I*, non è, per Heidegger, com'era invece ancora per Husserl, la *Zufälligkeit*, la contingenza, per cui qualcosa è in un certo modo e in un certo luogo anche se potrebbe essere altrove e altrimenti,

ma la *Verfallenheit*, la deiezione, che caratterizza un essere che è e ha da essere i suoi stessi modi di essere. La fatticità non è semplicemente l'essere contingentemente in un certo modo e in una certa situazione, ma l'assunzione decisa di questo modo e di questa situazione, in cui ciò che era dote (*Hingabe*) deve essere trasformato in compito (*Aufgabe*). Il *Dasein*, l'esserci che è il suo ci, viene così a collocarsi in una zona di indiscernibilità rispetto a tutte le determinazioni tradizionali dell'uomo, di cui segna il definitivo tracollo⁴⁹⁸.

È in questa prospettiva che in *Forme-de-vie*, Agamben può scrivere che «una vita, che non può essere separata dalla sua forma, è una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va innanzi tutto del suo modo di vivere»⁴⁹⁹. Subito dopo egli spiega cosa intende con questa espressione: «Essa definisce una vita – la vita umana – in cui i singoli modi, atti e processi del vivere non sono mai semplicemente fatti, ma sempre e innanzitutto possibilità di vita, sempre e innanzitutto potenza»⁵⁰⁰. Egli pone poi questa potenza al centro dell'essere, in quanto facoltà inseparabile dall'atto il cui uso è la forma-di-vita: «E la potenza, in quanto non è altro che l'essenza o la natura di ciascun essere, può essere sospesa e contemplata, ma mai assolutamente divisa dall'atto. L'abito di una potenza è l'uso abituale di essa e la forma-di-vita è quest'uso»⁵⁰¹.

«La forma del vivere umano» non è mai definita da una specifica vocazione biologica, né prescritta da una qualsiasi necessità, «ma, per quanto consueta, ripetuta e socialmente obbligatoria, conserva sempre il carattere di una possibilità

⁴⁹⁷ Si veda a tal proposito Geulen E., *Giorgio Agamben zur Einführung*, cit., p. 179; Leitgeb H., Vismann C., *Das unheilige Leben. Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben*, «Literaturen», 2/1, 2001, p. 21.

⁴⁹⁸ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 68.

⁴⁹⁹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 264.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 264-265.

reale, mette, cioè, sempre in gioco il vivere stesso»⁵⁰². È importante notare come per Agamben non vi sia un soggetto a cui compete una potenza, un soggetto, cioè, che può decidere di metterla in atto: «la forma-di-vita è un essere di potenza non solo o non tanto perché può fare o non fare, riuscire o fallire, perdersi o trovarsi, ma innanzitutto perché è la sua potenza e coincide con essa». Per questo, egli afferma che «l'uomo è l'unico essere nel cui vivere ne va sempre della felicità, la cui vita è irrimediabilmente e dolorosamente assegnata alla felicità. Ma questo costituisce immediatamente la forma-di-vita come vita politica»⁵⁰³.

La forma-di-vita è politica, anzitutto, perché essa si presenta come una vita in cui l'evento dell'antropogenesi è tuttora in corso. Soltanto perché nella forma-di-vita «è in gioco la memoria e la ripetizione di questo evento», il pensiero può ritornare archeologicamente alla separazione originaria fra *zoè* e *bios*. Questa separazione si è prodotta precisamente nell'evento antropogenetico di linguaggio, quando quest'ultimo è apparso nel vivente che ha messo in gioco nel linguaggio la sua stessa vita naturale. L'evento antropogenico coincide, cioè, con la separazione fra vita e lingua, fra il vivente e il parlante, «ma, proprio per questo, il diventar umano dell'uomo implica l'esperienza incessante di questa divisione e, insieme, dell'altrettanto incessantemente nuova riarticolazione storica di ciò che era stato così diviso»⁵⁰⁴. In questa prospettiva il pensiero, la poesia, le arti, e, più in generale, le prassi umane, «hanno qualche interesse» nella misura in cui «essi fanno girare archeologicamente a vuoto la macchina e le opere della vita, della lingua, dell'economia e della società per riportarle all'evento antropogenico, perché in esse il diventar umano dell'uomo non sia mai compiuto una volta per tutte, non cessi mai di avvenire»⁵⁰⁵. Il potere politico che noi conosciamo si fonda invece sempre sulla separazione di una sfera della nuda vita dal contesto delle forme di vita. La fondazione hobbesiana della sovranità in tal senso è un modello paradigmatico: se la vita nello stato di natura è incondizionatamente esposta a una minaccia di morte, la vita politica che si svolge sotto la protezione del Leviatano è la stessa vita esposta a una minaccia che, questa volta, riposa nelle

⁵⁰² Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 265.

⁵⁰³ *Ibidem*.

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 266.

mani del sovrano: «*La puissance absolue et perpétuelle*, che definisce il potere statuale, non si fonda, in ultima istanza, su una volontà politica, ma sulla nuda vita, che viene conservata e protetta soltanto nella misura in cui si sottopone al diritto di vita e di morte del sovrano (o della legge)»⁵⁰⁶. Se sovrano è colui che ogni volta decide sullo stato di eccezione, in quest'ultimo, la nuda vita ricongiunta alle molteplici forme di vita sociale, è revocata in questione in quanto fondamento ultimo del potere politico. Secondo l'ormai ben noto schema dell'eccezione, «il soggetto ultimo, che si tratta di eccepire e, insieme, di includere nella città», è dunque sempre la nuda vita. Se, nella formulazione di Benjamin «lo 'stato di eccezione in cui viviamo' è la regola» ciò è perché, continua Agamben, il potere si legittima oggi soltanto attraverso l'emergenza alla quale dovunque e continuamente si richiama, adoperandosi occultamente per produrla, «ma anche e soprattutto perché, nel frattempo, la nuda vita, che era il fondamento nascosto della sovranità, è diventata ovunque la forma di vita dominante»⁵⁰⁷. È importante, in tal senso, tenere ben distinte le espressioni “forma-di-vita” e “forma di vita”. Le *forme di vita* sono le forme socialmente e giuridicamente codificate che hanno alla base sempre la nuda vita di cui sono le forme, per così dire visibili:

Alla scissione marxiana fra l'uomo e il cittadino subentra così quella fra la nuda vita, portatrice ultima e opaca della sovranità, e le molteplici forme di vita astrattamente ricodificate in identità giuridico-sociali (l'elettore, il lavoratore dipendente, il giornalista, lo studente, ma anche il sieropositivo, il travestito, la pomo-star, l'anziano, il genitore, la donna), che riposano tutte su quella⁵⁰⁸.

Se, come visto nel primo capitolo, per Foucault «la posta in gioco è oggi la vita» e la politica diviene, precisamente in questo senso, una biopolitica, decisivo è, però, afferma Agamben, il modo in cui si intende tale trasformazione. In tal senso, il concetto biologico di vita, sebbene si presenti oggi nelle vesti di una nozione scientifica, non è altro che un concetto politico secolarizzato. Da qui passa,

⁵⁰⁶ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 103.

⁵⁰⁷ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 267.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

larvatamente, l'alleanza tra l'ideologia medico-scientifica e il sistema di potere e di controllo politico: «lo stesso prelievo della nuda vita, che il sovrano poteva operare, in certe circostanze, sulle forme di vita», è ora diffusamente quotidianamente attuato dalle rappresentazioni pseudoscientifiche del corpo, della malattia e della salute e attraverso la 'medicalizzazione' di sfere sempre più ampie della vita e dell'immaginazione individuale»⁵⁰⁹. Pochi anni prima della pubblicazione di *Forme-de-vie*, nel famoso *Poscritto sulle società controllo*, Deleuze nello stesso anno descriveva, in una prospettiva analoga, il passaggio dalle società disciplinari descritte da Foucault alle *società di controllo* che si estendevano ai vari «interni» della società (carcere, ospedale, scuola, famiglia, ecc.)⁵¹⁰ e Félix Guattari, suo compagno di vita e di ricerca, in un breve quanto illuminante scritto dal titolo *Why Italy?*, mostrava, nel 1980, il graduale passaggio da una repressione *hard* ad una *soft repression* anche attraverso il campo medico-psicologico⁵¹¹.

Tornando a *Forme-de-vie*, ciò che appare importante sottolineare è come per Agamben, la vita biologica – forma secolarizzata della nuda vita – costituisca delle forme di vita reali, «forme di sopravvivenza», agendo all'interno di esse «come l'oscura minaccia che può attualizzarsi di colpo nella violenza,

⁵⁰⁹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 267.

⁵¹⁰ Si pensi a questo passo del *Poscritto* di Deleuze: «Può darsi che vecchi mezzi improntati alle antiche società di sovranità, riappaiano sulla scena, ma con gli adattamenti necessari. Ciò che conta è che noi siamo all'inizio di qualcosa. Nel regime delle prigioni: la ricerca di pene "sostitutive" almeno per la piccola delinquenza, l'utilizzo di collari elettronici che impongono al condannato di rimanere a casa in certe ore. Nel regime dell'istruzione: le forme di controllo continuo e l'azione di formazione permanente sulla scuola, il corrispondente abbandono di ogni ricerca all'università, l'introduzione dell'"impresa" a tutti i livelli di scolarità. Nel regime ospedaliero: la nuova medicina "senza medico né malato" che tratta malati potenziali e soggetti a rischio, non testimonia assolutamente di un progresso verso l'individuazione, come si dice, ma sostituisce ad un corpo individuale o numerico, la cifra di una materia "dividuale" da controllare». Deleuze G., *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle* in «L'autre journal», 1, 1990, tr. it. *Poscritto sulle società di controllo* in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 240.

⁵¹¹ Di seguito un passaggio del citato scritto di Guattari: «Le società repressive che si vanno formando hanno due caratteristiche: la repressione è più tenue, più diffusa, più generale e allo stesso tempo molto più violenta. Per tutti quelli che si sottomettono, si adattano, si lasciano incanalare ci sarà una diminuzione dell'intervento poliziesco. Tra i servizi di polizia ci saranno sempre più psicologi e persino psicanalisti; ci saranno più terapie di gruppo; i problemi dell'individuo e della coppia saranno universalmente discussi; la repressione sarà più comprensiva in termini psicologici. Il lavoro delle prostitute dovrà essere riconosciuto, alla radio ci saranno consulenti sulla droga, insomma ci sarà un clima generale di benevolente comprensione. Ma se individui o gruppi cercassero di sfuggire a tale inclusione, se alcuni cercassero di mettere in discussione il sistema generale di confinamento, allora saranno sterminati come i Black Panthers negli Stati Uniti, oppure si annienterà la loro personalità, come è accaduto alla Raf in Germania». Guattari F., *Why Italy?*, «Semiotext(e)» 3, 1980, pp. 234-37, p. 236. Si veda anche Guattari F., *Soft Subversions. Texts and interviews 1977-1985*, Semiotext(e) Foreign Agents, Los Angeles, 2009.

nell'estraneità, nella malattia, nell'incidente». Essa è, conclude Agamben: «il sovrano invisibile che ci guarda dietro le maschere ebe dei potenti che, se ne rendano conto o meno, ci governano in suo nome»⁵¹².

È solo a partire dall'emancipazione da questa scissione, suggerisce Agamben, che sarà possibile pensare una vita politica, una vita, cioè, «orientata sull'idea di felicità e coesa in una forma-di-vita». In questa prospettiva interrogarsi sulla possibilità di una politica non statuale obbliga ad interrogarsi, preventivamente, sulla possibilità di realizzare «qualcosa come una forma-di-vita, cioè una vita per la quale, nel suo vivere, ne vada del vivere stesso, una *vita della potenza*»⁵¹³. Ed è a questo punto che Agamben chiarisce il rapporto tra forma-di-vita, pensiero e potenza:

Chiamiamo *pensiero* il nesso che costituisce le forme di vita in un contesto inseparabile, in forma-di-vita. Con ciò non intendiamo l'esercizio individuale di un organo o di una facoltà psichica, ma un'esperienza, un *experimentum* che ha per oggetto il carattere potenziale della vita e dell'intelligenza umana. Pensare non significa semplicemente essere affetti da questa o da quella cosa, da questo o da quel contenuto di pensiero in atto, ma essere, insieme, affetti dalla propria ricettività, far esperienza, in ogni pensato, di una pura potenza di pensare⁵¹⁴.

L'esperienza del pensiero, nel saggio di Agamben, è sempre esperienza di una potenza e di un uso comuni e comunità e potenza si identificano senza residui, «perché l'inerire di un principio comunitario in ogni potenza è funzione del carattere necessariamente potenziale di ogni comunità»⁵¹⁵. Non si dà, però, comunità fra esseri già sempre *in atto*, che sono già sempre una determinata identità: «Possiamo comunicare con altri solo attraverso ciò che in noi, come negli, altri, è rimasto in potenza [...]. D'altra parte, se vi fosse un unico essere, egli sarebbe assolutamente impotente e dove vi è una potenza, là siamo già sempre molti»⁵¹⁶. Per questo, continua Agamben, «la filosofia politica moderna non comincia col pensiero classico, che aveva fatto della contemplazione, del

⁵¹² Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 268.

⁵¹³ *Ibidem*.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

⁵¹⁵ *Ivi*, p. 269.

⁵¹⁶ *Ibidem*.

bios theoreticos, un'attività separata e solitaria («esilio di un solo presso un solo»), ma solo con l'averroismo»⁵¹⁷, con quel pensiero, cioè, che concepisce un unico intelletto comune a tutti gli uomini. Dante aveva affermato che la *multitudo*, come operazione propria di tutto il genere umano, inerisce non semplicemente al pensiero ma *alla stessa potenza del pensiero*⁵¹⁸. In *Ninfe* Agamben scriveva che «già Dante, nel *De Monarchia*, aveva interpretato l'eredità averroista nel senso che, se l'uomo è definito non dal pensiero, ma da una possibilità di pensare, allora questa non può essere attuata da un singolo uomo, ma soltanto da una *multitudo* nello spazio e nel tempo, cioè sul piano della collettività e della storia»⁵¹⁹. La *multitudo* è una potenza generica dell'umanità che non va intesa come un concetto quantitativo o numerico, in quanto essa non è la somma delle attuazioni individuali della potenza né di un processo di compimento nel quale la potenza dell'umanità sarà completamente attuata. Vi è una moltitudine perché vi è, nei singoli uomini, una potenza di pensare. Ed è per questo, tuttavia, che la *multitudo* coincide con l'attuazione generica della potenza di pensare e, di conseguenza, coincide con la politica. Se, secondo Averroè, la *multitudo*, come soggetto generico della potenza di pensare, va sempre riferita all'esistenza di un singolo filosofo che, attraverso i fantasmi della sua immaginazione, raggiunge l'intelletto unico, così la potenza del pensiero di cui parla Agamben in *Forme-de-vie* «va sempre posta in relazione con l'uso singolare di una potenza comune». La *multitudo* è allora un concetto politico proprio perché inerisce alla potenza del pensiero. E il pensiero non definisce una *forma di vita* fra le altre in cui si articolano la vita e la produzione sociale:

esso è la potenza unitaria che costituisce in forma-di-vita le molteplici forme di vita. Di fronte alla sovranità statuale, che può affermarsi solo separando in ogni ambito la nuda vita dalla sua forma, esso è la potenza che incessantemente riunisce la vita alla sua forma o impedisce che se ne dissoci⁵²⁰.

⁵¹⁷Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 269.

⁵¹⁸Dante, *De monarchia*, I, 3-4.

⁵¹⁹Agamben G., *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 53; Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 269-270.

⁵²⁰Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 271.

Il pensiero è, in questa prospettiva, forma-di-vita, una vita inseparabile dalla sua forma. «Ed è questo pensiero», afferma Agamben a conclusione del saggio, «questa forma-di-vita che, abbandonando la nuda vita all' 'uomo' e al 'cittadino', che la vestono provvisoriamente e la rappresentano con i loro 'diritti', deve diventare il concetto guida e il centro unitario della politica che viene»⁵²¹.

Per Agamben dunque, la filosofia politica che viene, superando la biopolitica che riposa sul pensiero classico e sull'isolamento aristotelico del *bios theoretikos*, della contemplazione dalle altre attività umane, troverà il suo fondamento nell'averroismo. È interessante notare come il paradigma di una comunità di forme-di-vita che usa ciò che è comune come inappropriabile⁵²², in cui vita e forma non sono più distinguibili e il rapporto col diritto è stato deposto e reso inoperoso, richiama il cenobio monastico e l'ordine francescano⁵²³. Nell'uno e nell'altro caso «la regola si risolve senza residui in una prassi vitale e questa coincide in ogni punto con la regola»⁵²⁴.

Se, come mostrato nei capitoli precedenti, la «politica che viene» verrà concepita come l'apertura di una via odologica e se essa, ne *L'uso dei corpi*, coinciderà con la realizzazione di una potenza destituente – una potenza, cioè, che scioglie il nesso fra violenza e diritto inaugurando una deposizione di quest'ultimo e un suo

⁵²¹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 272.

⁵²² Agamben sviluppa una concezione dell'uso come relazione a un inappropriabile e propone tre esempi «di cose inappropriabili, con cui siamo tuttavia intimamente in rapporto»: il corpo, la lingua e il paesaggio. In tutti e tre i casi ciò di cui ci si appropria (parlare, vedere, vergognarsi) è ciò che definisce ognuno in quanto appartenente al genere. L'inappropriabile, in tal senso, sarà tale in quanto: «Contro questo tentativo di appropriarsi attraverso il diritto o la forza dell'inappropriabile per costituirlo come *arcanum* della sovranità, occorre ricordare che l'intimità può conservare il suo significato politico solo a patto di restare inappropriabile. *Comune non è mai una proprietà, ma solo l'inappropriabile*». Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 129-130.

⁵²³ Cfr. Agamben G., *Altissima povertà*, cit.; cfr. Geulen E., *Giorgio Agamben zur Einführung*, cit., pp. 122-123; Chiesa L., *Giorgio Agamben's Franciscan Ontology*, «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 5, 2009, pp. 105-116. È lo stesso Agamben a richiamare ne *L'uso dei corpi* questo aspetto dell'uso nell'ordine francescano: «In *Altissima povertà* (*Homo sacer*, IV, 1) abbiamo mostrato come il concetto di uso fosse al centro della strategia francescana e come proprio rispetto alla sua definizione e alla possibilità di separarlo dalla proprietà si fosse prodotto il conflitto decisivo fra l'ordine e la curia. Preoccupati unicamente di assicurare la liceità del rifiuto di ogni forma di proprietà, i teorici francescani hanno finito, tuttavia, col chiudersi in una polemica unicamente giuridica, senza riuscire a fornire altra definizione dell'uso che non fosse in termini puramente negativi rispetto al diritto. [...] Nella prospettiva che qui ci interessa, il problema non è se la tesi francescana, che ha finito col soccombere agli attacchi della curia, fosse più o meno saldamente argomentata: decisiva sarebbe stata piuttosto una concezione dell'uso che non si fondasse su un atto di rinuncia – cioè, in ultima analisi, sulla volontà di un soggetto – ma, per così dire, sulla natura stessa delle cose». Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 114.

⁵²⁴ *Ivi*, p. 307.

nuovo uso – è necessario chiedersi in che modo, a partire dall'originaria formulazione del concetto di forma-di-vita, contenuta nel saggio del 1993, esso divenga, quasi venticinque anni dopo, la «guida» e il «centro unitario» di una teoria della potenza destituente che consenta di pensare una *politica interamente sottratta alla relazione*. In tal senso si muovono tre momenti di riflessione che Agamben conduce a partire dal pensiero di Plotino e di Vittorino, significativamente prima dell'«Epilogo» sulla potenza destituente, nel corso della già citata terza parte de *L'uso dei corpi* che, come indicato sopra, è interamente dedicata alla forma-di-vita. Il primo di essi si radica nel concetto di contemplazione vivente e nella bio-ontologia plotiniana e definisce, attraverso le riflessioni di Vittorino, la vita come una *forma che si genera vivendo*; il secondo, a partire da questa nozione di vita, concerne il tentativo di formulare, all'interno di un'«ontologia modale», il concetto di forma-di-vita non come essere ma come modo di essere e il terzo descrive, a partire da una formula plotiniana, la forma-di-vita come un singolarissimo «bando di sé presso sé», un «esilio di un solo presso un solo». Ed è in questa prospettiva che, nel capitolo successivo, si tenterà di mostrare come la creazione di una forma-di-vita, luogo del ricongiungimento della vita alla sua forma, sia il passaggio ontologico-politico decisivo per la nascita di una potenza destituente e la liberazione dell'inoperosità immanente in ogni vita.

4. Una forma generata vivendo

Tutti gli esseri viventi sono in una forma di vita, ma non tutti sono (o non sempre sono) una forma-di-vita. Nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita.

G. Agamben, *L'uso dei corpi*.

Ne *L'uso dei corpi*, la riflessione di Agamben sulla vita come contemplazione prende avvio con la constatazione di come, nel corso del III secolo d.C. si verifichi un inarrestabile declino del termine *bios* e il rovesciamento del rapporto gerarchico fra *bios* e *zoè*. Se non è ancora chiaro come avvenga tale rovesciamento, è però certo che, quando la seconda Accademia e, poi, il neoplatonismo elaborano la teoria delle tre ipostasi (essere, vita, pensiero) o quando i primi testi cristiani parlano di una «Vita eterna» o, ancora, quando la coppia «vita e luce» (o «vita e logos») compare nel *Corpus hermeticum* e nella gnosi, non è, contrariamente a quanto ci si potrebbe attendere, il termine *bios* ad assumere una posizione centrale, ma *zoè*, la vita naturale comune a tutti gli esseri viventi, che subisce però, nel frattempo, un radicale mutamento semantico⁵²⁵. Il luogo più significativo ove si realizza questa trasformazione della concezione classica della *zoè* sono i due trattati di Plotino *Sulla felicità* e *Sulla contemplazione*. Agamben ipotizza che la riflessione di Plotino nei trattati in questione prenda le mosse sia dal *Sofista*, laddove Platone attribuisce all'essere «il movimento e la vita e l'anima e il pensiero, dal momento che non può certo starsene là dritto, solenne e sacro, senza vivere né pensare e senza intelligenza»⁵²⁶ sia dal libro Lambda della *Metafisica*, dove Aristotele afferma che «anche la vita [zoè] appartiene al dio, perché l'atto dell'intelligenza è vita e dio è quell'atto stesso; esso sussiste per sé, questa è la vita perfetta ed eterna [zoè aristè kai aidios] »⁵²⁷. Plotino inverte radicalmente l'idea di Platone e di Aristotele per i

⁵²⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 273.

⁵²⁶ Platone, *Il sofista*, 248e-249a.

⁵²⁷ Aristotele, *Metafisica*, 1072b 27.

quali si trattava, in buona sostanza, di attribuire la vita al pensiero e di concepire la vita del pensiero come proprietà specifica dell'essere divino e, dell'essere umano, quando quest'ultimo è capace di «farsi eterno». Per Plotino, non è soltanto il pensiero ad essere vivente, ma la vita stessa è, in tutte le sue forme, incluse quelle animali e vegetali, contemplazione (*theoria*). Plotino attribuisce dunque la contemplazione a tutti gli esseri viventi, comprese le piante, che rappresentavano per Aristotele gli esseri «alogici» per eccellenza.

Egli enuncia in questa prospettiva la tesi di una *physis* che genera e produce attraverso la contemplazione. Questo carattere «teoretico» o contemplativo della *physis* comporta una trasformazione dell'idea stessa di *zoè*, che adesso non è più vita divisa in una serie di funzioni differenti (vegetativa, sensitiva o psichica), ma, molto diversamente diviene, in una nuova unità degli elementi vitali, «contemplazione vivente». Gli stoici, ricorda Agamben, avevano concepito l'idea di «vita logica» (*logikè zoè*) e di «animale logico» (*zoon logikon*) allo scopo di caratterizzare la vita umana rispetto a quella degli altri viventi. La novità di questa nozione, rispetto alla definizione classica dell'uomo come *zoon logon echon* è che il *logos* non è più una funzione vitale fra quelle comuni agli altri animali, che si limita a lasciarle immutate, ma pervade l'intera *physis* umana, trasformandola radicalmente in modo tale che i suoi impulsi, i suoi desideri, le sue sensazioni e le sue passioni si presentino come intimamente logiche. Plotino porta alle estreme conclusioni l'idea stoica della *physis* e la estende, senza distinzione, a tutti gli esseri viventi e a tutte le forme di vita in modo tale che la vita stessa diviene ora logica e teoretica attraverso il carattere che le è più proprio: la contemplazione. «L'intuizione di questa profonda unità della vita nella sua intima tensione logica verso l'espressione e il pensiero» afferma Agamben, «è il legato più originale che il mondo tardo-antico lascia in eredità alla teologia cristiana e, attraverso di questa, alla modernità»⁵²⁸. Parallelamente a questa visione, sviluppata nel trattato *Sulla contemplazione*, Plotino elabora, nel trattato *Sulla felicità*, una nuova ontologia al cui centro pone il concetto di forma di vita (*eidos zoes* o *tes zoes*). La peculiarità di questa espressione «come termine

⁵²⁸Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 275.

tecnico del lessico plotiniano», osserva Agamben, «è sfuggita all'attenzione degli studiosi»⁵²⁹. Nel trattato in questione Plotino si domanda se, una volta identificato il «vivere bene», l'*eu zen* che definisce, nella *Politica*, il fine della polis con l'essere felici (*eudaimonein*), si debba rendere partecipi di questa felicità anche gli esseri viventi non umani, come gli uccelli e le piante. In un passo che Agamben definisce «una delle prestazioni supreme del genio di Plotino, le cui implicazioni ontologiche non sono state forse ancora pienamente afferrate»⁵³⁰, Plotino afferma che la felicità risiede nella vita e coloro che negano agli esseri irrazionali la capacità di vivere bene finiscono, inavvertitamente, col porre il vivere bene in qualcosa di diverso dalla vita⁵³¹.

La bio-ontologia plotiniana si articola dunque attraverso una revisione critica del concetto stoico di vita logica che conduce ad una concezione in cui la vita non è più il sostrato (*hypokeimenon*) indifferenziato a cui verrebbero poi ad aggiungersi determinate qualità come «l'essere razionale» o «l'essere linguistico», ma unità indivisibile, ciò che Plotino definisce *eidos zoes*, «forma di vita». Nello sforzo di pensare un concetto di vita e di essere all'altezza di questa tesi radicale, Plotino trasforma l'ontologia aristotelica ammettendo sì un'unica sostanza, ma in quanto già sempre compartita in una pluralità di forme di vita. In esse la vita, che è ogni volta il suo modo di essere, rimane una e non è mai separabile dalla sua forma. La vita felice, in questa prospettiva, è quella vita che non *possiede* la sua forma come una parte o come una qualità, ma è, senza residui, questa forma:

Se l'uomo è capace di possedere la vita perfetta, allora sarà anche capace di essere felice. Altrimenti, si lascerebbe la felicità agli dei, che sarebbero i soli a possedere una tale vita. Poiché noi affermiamo invece che la felicità esiste anche negli uomini, si deve indagare come esiste. In questo modo: è evidente anche da altri argomenti che ha la vita perfetta l'uomo che non ha solo la sensibilità, ma anche il raziocinio e il pensiero vero. Ma non vi è un uomo che non la possieda, in potenza o in atto e quando la ha in atto, lo diciamo felice. Diremmo allora che questa forma della vita [*eidos tes zoes*], che è perfetta, è in lui come una parte? L'uomo che la ha in potenza la possiede come una parte; l'uomo

⁵²⁹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 276.

⁵³⁰ *Ivi*, p. 277.

⁵³¹ Plotino, *Sulla felicità*, *Enneadi*, I, 4, 3.

felice è, però, colui che è già questa in atto e si è tramutato nello stesso esser questa (forma della vita) [*metabebeke pros to autò einai touto*]⁵³².

«In questa nuova ed estrema dimensione», afferma Agamben, «l'antica opposizione di *bios* e *zoè* perde definitivamente il suo senso»⁵³³. Ed è a questo punto che Plotino, scrivendo che «autarchico è il *bios* per chi ha in tal modo la *zoè*» riprende e stravolge uno dei concetti chiave della *Politica* di Aristotele⁵³⁴. Victor Goldschmidt ha dimostrato che *autàrkia* nella *Politica* non è un concetto giuridico né economico né politico in senso stretto, ma innanzitutto biologico. Autarchica è, per Aristotele, quella *polis* che ha raggiunto la giusta consistenza numerica della sua popolazione e può passare dal mero vivere al vivere bene. Plotino trasforma radicalmente il concetto biologico-politico di autarchia rendendolo indistinguibile dal *bios* e dalla forma di vita. Scrive Agamben: «I due termini *bios* e *zoè*, sulla cui opposizione si fondava la politica aristotelica, si contraggono ora l'uno nell'altro in un gesto perentorio che, mentre prende irrevocabilmente congedo dalla politica classica, indica verso una inedita politicizzazione della vita come tale»⁵³⁵. Per Plotino, ciò che è politico non è più la *zoè* in quanto divenuta autarchica e quindi assorbita nel *bios* politico, ma, molto diversamente, un certo modo di vivere la *zoè* in quanto tale. Ed è in questo rovesciamento plotiniano della tradizione aristotelica che Agamben radica la possibilità di pensare una forma-di-vita che ricongiunga *zoè* e *bios*, che renda indivisibile ciò che questa tradizione ha da sempre mantenuto separato:

La scommessa è qui che possa darsi un *bios*, un modo di vita, che si definisce soltanto attraverso la sua speciale e inseparabile unione con la *zoè* e non ha altro contenuto che questa (e, reciprocamente, che si dia una *zoè* che non è altro che la sua forma, il suo *bios*). Proprio e soltanto a questo *bios* e a questa *zoè* così trasfigurati competono gli attributi della vita politica: la felicità e l'autarchia, che, nella tradizione classica, si fondavano invece sulla separazione del *bios* e della *zoè*. Ha un *bios* politico colui che non ha mai la sua *zoè* come una parte, come qualcosa

⁵³²Plotino, *Sulla felicità*, *Enneadi*, I, 4, 4, I-15.

⁵³³Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 279.

⁵³⁴Plotino, *Sulla felicità*, *Enneadi*, I, 4, 4, I-23.

⁵³⁵Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 279.

di separabile (cioè come nuda vita), ma è la sua zoè, è integralmente forma-di-vita.

È a questo punto che Agamben mostra come, nel contesto della nascente teologia cristiana, Vittorino tenterà di pensare il paradigma trinitario sviluppando non soltanto la dottrina delle tre ipostasi (essere, vita, pensiero), ma, innanzitutto, l'idea di unità tra essere e vita al centro della bio-ontologia plotiniana.

Nelle speculazioni del paganesimo ormai morente e nella nascente teologia cristiana il concetto di vita assume una grande centralità come dimostra il fatto che la questione della consustanzialità fra Padre e Figlio viene pensata nei termini di una relazione fra il puro vivere e la vita che in esso originariamente si genera. In un passo di Vittorino il paradosso di questa bi-unità viene affrontato attraverso la ripresa del concetto plotiniano di *eidos zoes*, di una «forma di vita» (*vitae forma, forma viventis*) che è generata dall'atto stesso di vivere: «Essere è infatti vivere e l'essere vita è un certo modo, cioè una forma del vivente prodotta da quello stesso di cui è forma (*forma viventis confecta ipso illo cui forma est*)»⁵³⁶. L'ontologia classica subisce una trasformazione radicale nel momento in cui l'essere viene spostato sul piano del vivere: «Essenza ed esistenza, potenza e atto, materia e forma s'indeterminano e si riferiscono ora l'una all'altra come 'vivere' e 'vita'»⁵³⁷. La forma perde ogni superiorità gerarchica o genetica, perché essa non definisce più l'essere, ma, al contrario, *la forma è generata e prodotta nell'atto stesso dell'essere* e, cioè, del vivere. Ed è in questa prospettiva che Vittorino ridefinisce il rapporto tra Dio e le tre persone della Trinità nei termini di un'*ontologia modale* dove Padre e Figlio vengono indicati come «modi» dell'unica sostanza divina. Il «modo» qui in questione non aggiunge nulla alla sostanza che è una sua modificazione o maniera di essere come, parallelamente, la vita, non aggiunge nulla al vivere. Essa, afferma Agamben, è, per Vittorino, null'altro «che la forma che si genera» nel vivere vivendo: «forma-

⁵³⁶Vittorino M., *Traité théologique sur la Trinité*, éd Pierre Hadot, vol I, Les Éditions du Cerf, Paris 1960, pp. 536-538.

⁵³⁷Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 283.

di-vita, appunto, in cui vivere e vita diventano indiscernibili sul piano della sostanza e discernibili solo come manifestazione e ‘apparenza’»⁵³⁸.

Riprendendo e spingendo all'estremo l'idea plotiniana di *eidos tes zoes*, in cui *bios* e *zoè*, vita del pensiero e vita comune si indeterminano entrando in una soglia di indistinzione, Vittorino mostra come la forma della vita è, in Dio, così inseparabilmente unita al vivere che non vi è spazio per qualcosa come un «avere»: la sostanza non «ha», ma «è» i suoi modi. Dio non «ha» l'esistenza e la forma, ma egli «esiste» il suo vivere e, in questo modo, produce una forma, che non è altro se non la sua «vitalità», che coincide con la forma della sua vita.

Alla nozione di soggetto Agamben sostituisce quello di *forma-di-vita*: una vita che, al contrario di quanto fa la biopolitica, è inseparabile dai suoi modi d'esistenza che essa stessa produce vivendo e che costituiscono la via peculiare attraverso cui ciascuno usa la potenzialità comune e generica. La forma-di-vita cui approda Agamben attraverso la bio-ontologia plotiniana e la riflessione di Vittorino, lungi dall'essere un soggetto che preesiste al vivere, è infatti qualcosa che si genera vivendo, «una maniera di essere e vivere, che non determina in alcun modo il vivente, così come non ne è in alcun modo determinata ed è, tuttavia, inseparabile da esso» Essa è dunque «prodotta da ciò stesso di cui è forma» e non possiede rispetto al vivere qualsivoglia priorità, né sostanziale né trascendentale⁵³⁹. Si è visto, nelle pagine precedenti, come Plotino stravolga il concetto aristotelico di *autarkia* rendendo indiscernibili *zoè* e *bios*. Alla fine di *Homo sacer I*, la forma di vita era stata evocata come un *bios* che è soltanto la sua *zoè*. In quell'occasione Agamben scriveva che «occorrerà, piuttosto, fare dello stesso corpo biopolitico, della nuda vita stessa il luogo in cui si costituisce e s'insedia una forma di vita tutta versata nella nuda vita, un *bios* che è solo la sua *zoè*»⁵⁴⁰. A distanza di quasi vent'anni il filosofo ritorna sulla questione nel capitolo 5 della terza parte de *L'uso dei corpi* (“Per un’ontologia dello stile”) e formula il problema in questi termini: «Ma che cosa può significare ‘vivere (o

⁵³⁸ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 284. Di seguito il passo di Vittorino citato da Agamben: «La vita è prodotta vivendo [*conficitur vivendo*] e esistendo insieme viene formata. Ma questa formazione è un'apparizione [*formatio apparentia est*] e l'apparire è uno scaturire e una nascita dalla latenza, ma nascita di ciò che già esisteva prima di nascere», *Ibidem*.

⁵³⁹ *Ivi*, p. 286.

⁵⁴⁰ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 210.

essere) la propria *zoè*’, che cosa può essere un modo di vita che ha per oggetto soltanto la vita, che la nostra tradizione politica ha sempre già separato in nuda vita?». Dopo aver dato una risposta temporanea: «significherà, certo, viverla come qualcosa di assolutamente inseparabile, far coincidere in ogni punto *bios* e *zoè*», egli si chiede ancora: «ma, innanzitutto, che cosa dobbiamo intendere per *zoè*, se non può trattarsi della nuda vita? La nostra vita corporea, la vita fisiologica che tendiamo già sempre a separare e isolare?». Evocando «il limite e, insieme, l'abisso che Nietzsche doveva avere intravisto quando parla della ‘grande politica’ come fisiologia», Agamben avverte che il «rischio è qui quello stesso in cui è caduta la biopolitica della modernità: fare della nuda vita come tale l'oggetto eminente della politica». Come verrà mostrato nell’ultima parte della presente ricerca è proprio questo il limite che concerne il pensiero batailleano, laddove esso scambia la nuda vita, la vita assolutamente insacrificabile e assolutamente uccidibile dell’*homo sacer*, per il prestigio del corpo sacrificale.

Per far coincidere in ogni punto *zoè* e *bios* in una vita insperabile dalla sua forma, non basterà semplicemente opporli, ma sarà necessario, molto diversamente, «neutralizzare il dispositivo bipolare *zoè/bios*»⁵⁴¹. Appare qui il problema che si presenta puntualmente quando si tratta di disattivare la doppia macchina ontologico-politico-giuridica e che già abbiamo visto all’opera nel momento in cui si è trattato di pensare lo scioglimento della relazione di bando: «Come ogni volta che ci troviamo di fronte a una macchina doppia, bisogna qui guardarsi tanto dalla tentazione di giocare un polo contro l'altro quanto da quella di contrarli semplicemente l'uno sull'altro in una nuova articolazione». Sottrarsi a questa tentazione significherà «rendere inoperosi tanto il *bios* che la *zoè*, perché la forma-di-vita possa apparire come il *tertium* che diventerà pensabile soltanto a partire da questa inoperosità, da questo coincidere – cioè cadere insieme – di *bios* e *zoè*»⁵⁴². Per tentare di comprendere cosa significhi questo «cadere insieme» di *bios* e *zoè*, che renderà possibile la creazione di una forma-di-vita, sarà

⁵⁴¹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 287.

⁵⁴² *Ibidem*.

necessario mostrare come Agamben pervenga all'idea di ciò che egli definisce un'«ontologia dello stile».

Alla fine del capitolo qui in questione egli scriverà che: «L'arcano della politica è nella nostra forma-di-vita e, tuttavia, proprio per questo non riusciamo a penetrarlo. È così intimo e vicino che, se cerchiamo di afferrarlo, ci lascia fra le mani soltanto l'inafferrabile, tediosa quotidianità»⁵⁴³. Nei paragrafi che precedono questa osservazione conclusiva sulla dimensione inafferrabile e derisoria della forma-di-vita⁵⁴⁴ Agamben tenta di rintracciare una serie di esempi in grado di mostrare cosa possa essere una vita inseparabile dalla sua forma. È in questo senso che egli evoca le biografie sessuali raccolte nella *Psychopathia sexualis* di Krafft-Ebing, «che testimoniano di un'esperienza in cui la vita *che* è stata vissuta si identifica senza residui con la vita *per cui* è stata vissuta»⁵⁴⁵ o i risultati delle registrazioni, su fogli trasparenti, dei tragitti (linee di erranza) percorsi dai bambini autistici con cui viveva Fernand Deligny. In questo caso, il contorno d'area, la forma tonda o ellittica che appariva dalla sovrapposizione dei fogli è, scrive lo stesso Deligny, «la traccia di qualcos'altro che non era stato previsto né pre-pensato da colui che tracciava né dai tracciati. È chiaro che si tratta dell'effetto di qualcosa che non deve nulla al linguaggio né rimanda all'inconscio freudiano»⁵⁴⁶. Subito dopo Agamben passa in rassegna alcuni annunci di un giornale francese che pubblica inserzioni di persone che cercano «un compagno di vita». Ogni volta, accanto a una fotografia, appariva un breve messaggio che

⁵⁴³ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 296.

⁵⁴⁴ È precisamente in questa prospettiva che, nel «Prologo» de *L'uso dei corpi*, Agamben osserva come nei primi film di Guy Debord, ma anche in *Panegyrique*, non cessino di apparire volti di amici, di donne amate, e dello stesso Debord, insieme alle case dove egli aveva vissuto. In tal senso emerge una curiosa contraddizione tra «la lucida coscienza dell'insufficienza della vita privata» – si pensi al suo terzo film, *Critique de la séparation* (1962), dove Debord si sofferma sull'intrasmissibilità di «cette clandestinité de la vie privée sur laquelle on ne possède jamais que des documents dérisoires» – e una «più o meno consapevole convinzione che vi fosse, nella propria esistenza o in quella dei suoi amici, qualcosa di unico e di esemplare, che esigeva di essere ricordato e comunicato». «Vi è qui come una contraddizione centrale» conclude Agamben, «di cui i situazionisti non sono riusciti a venire a capo e, insieme, qualcosa di prezioso che esige di essere ripreso e sviluppato – forse l'oscura, inconfessata coscienza che l'elemento genuinamente politico consista proprio in questa incomunicabile, quasi ridicola clandestinità della vita privata. Poiché certo essa – la clandestina, la nostra forma-di-vita – è così intima e vicina, che, se proviamo ad afferrarla, ci lascia fra le mani soltanto l'impenetrabile, tediosa quotidianità. E, tuttavia, forse proprio quest'omonima, promiscua, ombrosa presenza custodisce il segreto della politica, l'altra faccia dell'*arcanum imperii*, su cui naufragano ogni biografia e ogni rivoluzione». Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 11-12.

⁵⁴⁵ *Ivi.*, p. 289.

⁵⁴⁶ Deligny F., *Les enfants et le silence*, Galilée, Paris 1980, p. 40.

cercava di descrivere «attraverso pochi, laconici tratti qualcosa come la forma o, appunto, il modo di vita dell'autore dell'inserzione»⁵⁴⁷. Eccone di seguito un esempio: sotto la fotografia di una donna dall'aria malinconica, seduta al tavolo di un caffè, si legge: «Parigina, alta, magra, bionda e distinta, sulla cinquantina, vivace, di buona famiglia, sportiva: caccia, pesca, golf, equitazione, sci, amerebbe incontrare uomo serio, spiritoso, sessantina, dello stesso profilo, per vivere insieme giorni felici, Parigi o provincia». Nelle descrizioni degli inserzionisti, scrive icasticamente Agamben,

ciò che ogni volta insieme irrita e commuove è il tentativo – perfettamente riuscito e, nello stesso tempo, irreparabilmente fallito – di comunicare una forma di vita. In che modo, infatti, quel certo volto, quella certa vita potranno coincidere con quel corsivo elenco di *hobbies* e tratti caratteriali? È come se qualcosa di decisivo – e, per così dire, inequivocabilmente pubblico e politico – fosse sprofondato a tal punto nell'idiozia del privato, da risultarne per sempre irricognoscibile.

Il tentativo di auto-definirsi attraverso i propri *hobbies* fa emergere la dimensione estremamente problematica che caratterizza la relazione fra la singolarità, i suoi gusti e le sue inclinazioni. Ciò che è qui in questione, sottolinea Agamben, è «l'aspetto più idiosincratico di ciascuno, i suoi gusti, il fatto che gli piaccia così tanto la granita di caffè, il mare d'estate, quella certa forma delle labbra [...] – tutto ciò sembra custodire il suo segreto nel modo più impenetrabile e irrisorio»⁵⁴⁸. Ed è quest'ambito segreto, inafferrabile e derisorio che pertiene la vita privata e i gusti e le inclinazioni di questa vita che Agamben tenta di riportare, con decisione, alla dimensione ontologica:

Occorre sottrarre decisamente i gusti alla dimensione estetica e riscoprire il loro carattere ontologico, per ritrovare in essi qualcosa come una nuova terra etica. Non si tratta di attributi o proprietà di un soggetto che giudica, ma del modo in cui ciascuno, perdendosi come soggetto, si costituisce come forma-di-vita. Il segreto del gusto è ciò che la forma-di-vita deve

⁵⁴⁷ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 293.

⁵⁴⁸ *Ivi*, p. 294.

sciogliere, ha sempre già sciolto e esibito – come i gesti tradiscono e, insieme, assolvono il carattere⁵⁴⁹.

Se nel pensiero occidentale il problema della forma-di-vita è stato posto come problema etico – nel senso dell'*ethos*, in quanto modo di vita di un individuo o di un gruppo – o estetico – lo stile che un autore iscrive nella sua opera – sarà necessario restituirlo alla dimensione ontologica che gli pertiene. Solo per questa via, scrive Agamben, «il problema dello stile e del modo di vita potrà trovare la sua giusta formulazione». Ciò sarà possibile soltanto attraverso «qualcosa come una 'ontologia dello stile' o di una dottrina che sia in grado di rispondere alla domanda: 'che significa che i molteplici modi modificano o esprimono l'unica sostanza?'»⁵⁵⁰. L'averroismo aveva affrontato questo problema nei termini della congiunzione (*copulatio*) fra il singolo individuo e l'intelletto unico. Il medio che consente questa unione è, secondo Averroè, l'immaginazione. È infatti attraverso i fantasmi della sua immaginazione che il singolo si congiunge all'intelletto possibile o materiale. Tuttavia, la congiunzione può darsi solo se l'intelletto spoglia il fantasma dei suoi elementi materiali, in modo tale da creare, nell'atto del pensiero, un'immagine perfettamente nuda, una *imago* assoluta: «Ciò significa che il fantasma è ciò che il singolo corpo sensibile segna sull'intelletto nella misura stessa in cui è vero l'inverso, cioè che esso è ciò che l'intelletto unico opera e segna nel singolo»⁵⁵¹. In ultima istanza, nell'immagine contemplata, il singolo corpo sensibile e l'intelletto unico coincidono: «Ciò che chiamiamo forma-di-vita», conclude Agamben, «corrisponde a questa ontologia dello stile, essa nomina il modo in cui una singolarità testimonia di sé nell'essere e l'essere esprime sé nel singolo corpo»⁵⁵². Bisogna interrogarsi, sul carattere etico della forma-di-vita: quando, infatti, Agamben afferma la necessità di sottrarre al campo dell'estetica e dell'etica il problema dei gusti, per riportarlo ad una dimensione ontologica, con questo gesto egli pensa a null'altro se non alla creazione di una nuova etica: «occorre sottrarre decisamente i gusti alla dimensione estetica e riscoprire il loro carattere ontologico, per ritrovare in essi qualcosa come una

⁵⁴⁹Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 294.

⁵⁵⁰*Ivi*, p. 296.

⁵⁵¹*Ivi*, p. 297.

⁵⁵²*Ibidem*.

nuova terra etica»⁵⁵³. Subito dopo questa affermazione egli cita due tesi apparse nel secondo ed ultimo numero della rivista francese «Tiqqun», dove il rapporto tra gusto e forma-di-vita viene formulato in questi termini: «Ogni corpo è affetto dalla sua forma-di-vita come da un *clinamen*, un'inclinazione, un'attrazione, un gusto. Ciò verso cui un corpo inclina, inclina a sua volta verso di esso». La seconda tesi di Tiqqun riassume con impareggiabile efficacia il rapporto qui in questione: «La forma-di-vita non si riferisce a ciò che io sono, ma a come sono ciò che sono»⁵⁵⁴. Se il corpo è, come sostengono gli autori di Tiqqun, «affetto» dalla sua forma-di-vita come da un *clinamen* o da un gusto, «il soggetto etico», scrive Agamben, «è quel soggetto che si costituisce in relazione a questo *clinamen*, è il soggetto che testimonia per i suoi gusti, risponde del modo in cui è affetto dalle sue inclinazioni». In definitiva, per Agamben, l'ontologia modale, o ontologia del come, «coincide con un'etica»⁵⁵⁵.

Nel capitolo 6 de *L'uso dei corpi* che segue quello sull'ontologia modale appena discusso, Agamben introduce una figura che, come verrà mostrato nella terza parte della ricerca, ci darà modo, a partire da quanto sinora detto, di mettere in luce alcuni tratti della forma-di-vita che consentiranno di pensare una sua diversa formulazione. Nel capitolo in questione, Agamben mostra come Plotino, alla fine delle *Enneadi*, unisca, attraverso la formula *phygè monou pros monon* (che egli riferisce alla vita degli dei e degli «uomini divini e felici», cioè i filosofi) un sintagma usato nella sfera intima (*monou pros monon*) a un termine tratto dal lessico giuridico-politico: *phygè* (tradotto qui come «esilio»). In tal modo Plotino caratterizza la vita felice e divina del filosofo attraverso l'esilio. Tuttavia, osserva Agamben, questo *esilio di un solo presso un solo* «non è più ora il bando di un singolo dalla città in un altro luogo, ma quello di “un solo presso un solo” e la condizione di negatività e di abbandono che esso esprime sembra rovesciarsi in uno stato di “felicità” (*eudaimonon bios*) e di “leggerezza” (*kouphisthesetai*)»⁵⁵⁶.

⁵⁵³ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 294.

⁵⁵⁴ Tiqqun, *Introduction à la guerre civile*, in «Tiqqun» 2, Organe de liason au sein du Parti Imaginaire, Zone d'Opacité Offensive, 2001, pp. 4-5.

⁵⁵⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 295.

⁵⁵⁶ *Ivi*, p. 299.

Nella formula, quindi, è contenuta l'idea di un esilio nell'intimità, di «un bando di sé presso di sé», che designa la paradossale condizione del filosofo. Dopo aver mostrato come la definizione plotiniana del filosofo attraverso l'immagine dell'esilio riprenda un'antica tradizione nella filosofia greca (dalla quale si evince come l'esiliato e l'apolide apparissero ai Greci come figure particolarmente inquietanti), Agamben mette in evidenza come Plotino spinga all'estremo questo accostamento fra vita filosofica ed esilio, aprendo ad «una nuova e più enigmatica figura del bando»⁵⁵⁷:

La relazione di bando in cui è presa la nuda vita, che in *Homo sacer I* avevamo identificato come la relazione politica fondamentale, è rivendicata e assunta in proprio dal filosofo; ma, in questo gesto, essa si trasforma e rovescia in positivo, ponendosi come figura di una nuova e felice intimità, di un «solo a solo» come cifra di una politica superiore. L'esilio dalla politica cede il posto a una politica dell'esilio⁵⁵⁸.

La filosofia si presenta, in quest'ottica, come il tentativo di costruire una vita che è insieme «superpolitica e apolitica» (*hyphilipolis apolis*), riprendendo un passo del coro dell'Antigone, dove Sofocle definisce l'essenza del *deinos*, del «terribile potere» che appartiene all'uomo. Con un rovesciamento che sembra assumere i tratti del bando nella forma-di-vita, Agamben pensa qui una vita che, pur rimanendo esclusa nel bando dalla città, «diviene, però, intima e inseparabile da se stessa, in una non-relazione che ha la forma di un «esilio di un solo presso un solo»⁵⁵⁹. Il filosofo spiega meglio, subito dopo, questo singolare ribaltamento: «'Solo presso un solo' ('solo a solo') può soltanto significare: essere insieme al di là di ogni relazione». «La forma-di-vita», egli conclude, «è questo bando che non ha più la forma di un legame, di una esclusione-inclusione della nuda vita, ma quella di un'intimità senza relazione»⁵⁶⁰.

A partire da una riflessione su questa singolare figura, nella prossima sezione si discuteranno alcuni aspetti problematici relativi alla natura costituente della

⁵⁵⁷ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 300.

⁵⁵⁸ *Ivi*, pp. 300-301.

⁵⁵⁹ *Ivi*, p. 301.

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

forma-di-vita e si tratteggeranno, nel tentativo di pensare una diversa via per la disattivazione della macchina ontologico-politica, i caratteri del concetto di *forma|di|vita*.

Parte terza

Forma|di|vita come vita non ricongiungibile a nessuna
forma

C'est la brume, la brume solaire, qui va remplir l'espace. La rébellion même est un gaz, une vapeur. La brume est le premier état de la perception naissante et fait le mirage dans lequel les choses montent et descendent, comme sous l'action d'un piston, et les hommes lèvitent, suspendus à une corde. Voir brumeux, voir trouble : une ébauche de perception hallucinatoire, un gris cosmique.

Gilles Deleuze, 'La honte et la gloire: T. E. Lawrence' , *Critique et clinique*

1. Verso il concetto di «forma-di-vita»: soglia di pura indiscernibilità e zona di irresponsabilità

Questo impercettibile tremito del finito, che ne indetermina i limiti e lo rende capace di confondersi, di farsi qualunque, è il piccolo spostamento che ogni cosa dovrà compiere nel mondo messianico. La sua beatitudine è quella di una potenza che viene solo dopo l'atto, di una materia che non resta sotto la forma, ma la circonda e l'aureola.

G. Agamben, *La comunità che viene*.

Nel capitolo 5 della terza parte de *L'uso dei corpi*, che abbiamo discusso nella parte finale della precedente sezione, Agamben introduce una riflessione che apre una prospettiva decisiva per comprendere il nesso tra la potenza destituente che ogni volta sospende e rende inoperose le relazioni ontologico-politiche e una forma-di-vita che, come verrà spiegato di seguito, appare inseparabile dal suo contesto *non* perché in relazione con esso, ma, molto diversamente, perché *a contatto* con esso. Se, come sinora mostrato, la forma-di-vita è una vita inseparabile dalla sua forma, ciò non significa, infatti, che essa entri in qualcosa come una relazione con questa forma. Agamben, in tal senso, rileva come alla forma-di-vita inerisca «una duplice tendenza»: «Da una parte essa è una vita inseparabile dalla sua forma, unità in sé inscindibile, dall'altra essa è separabile da ogni cosa e da ogni contesto»⁵⁶¹. Questa tensione è evidente anche nella concezione classica della *theoria*, «che, in sé unita, è, però, separata e separabile da ogni cosa, in perpetua fuga». In questo doppio movimento, avverte il filosofo, risiede il rischio della forma-di-vita, che tenderebbe a staccarsi asceticamente in una dimensione autonoma, la teoria. Ed è per questo che è importante pensare radicalmente la forma-di-vita «come un vivere il proprio modo di essere, come inseparabile dal suo contesto, proprio perché non è in relazione, ma a contatto

⁵⁶¹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 295.

con esso»⁵⁶². È ciò che avviene, suggerisce Agamben, nella vita sessuale: «quanto più essa diventa una forma-di-vita, tanto più essa sembra separabile dal suo contesto e indifferente ad esso. Lungi da essere principio di comunità, essa si separa per costituire una propria speciale comunità»⁵⁶³. È quanto testimoniano il castello di Silling ne *Le 120 giornate di Sodoma* per Sade o l'esperienza di Foucault nelle *bathhouses* californiane dove egli trovava «meraviglioso poter incontrare un corpo insieme tangibile e fuggitivo»⁵⁶⁴. Agamben porta all'estremo questa riflessione sulla forma-di-vita come modo di essere non in relazione con il suo contesto: «Quanto più la forma-di-vita diventa monadica, tanto più si isola dalle altre monadi. Ma la monade comunica già sempre con le altre, in quanto le rappresenta in sé, come in uno specchio vivente»⁵⁶⁵. Qui viene ripresa la metafora che Leibniz utilizza nella *Monadologia*, dove la relazione delle monadi fra loro era stata concepita come uno «specchio vivente»; ogni monade è, per Leibniz, un *miroir vivant* di tutto l'universo⁵⁶⁶.

Alla base di questa concezione della forma-di-vita, i cui elementi risultano non in relazione ma in contatto, sembra collocarsi qui il concetto di contatto destituente ripreso da Giorgio Colli di cui si è già discusso in precedenza:

Il contatto non è un punto di tangenza né un quid o una sostanza in cui i due elementi comunicano: esso è definito soltanto da un'assenza di rappresentazione, solo da una cesura. Dove una relazione viene destituita e interrotta, i suoi elementi saranno in questo senso a contatto, perché viene esibita fra di essi l'assenza di ogni relazione⁵⁶⁷.

Si ricorderà come poi, nell'«Epilogo», Agamben avesse trasferito i tratti del *thigēin* al concetto di potenza destituente, la cui prestazione fondamentale si poteva precisare, ora, nella facoltà di «deporre ogni volta le relazioni ontologico-politiche per far apparire fra i loro elementi un contatto»⁵⁶⁸.

⁵⁶² Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 296.

⁵⁶³ *Ibidem*.

⁵⁶⁴ Foucault M., *Dits et écrits (1954-1988)*, t. IV, 1980-1988, Gallimard, Paris 1994, p. 738.

⁵⁶⁵ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 296.

⁵⁶⁶ Si veda il cap. 3 della seconda parte de *L'uso dei corpi* dal titolo «Per un'ontologia modale», in special modo pp. 194-211.

⁵⁶⁷ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 344.

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

Questa cesura, questa nullificazione del vincolo, comportava una liberazione degli elementi fino a quel momento esclusi-inclusi nell'eccezione che li teneva legati, nella relazione di bando, sotto il divieto di scioglimento. *Zoè* e *bios*, nuda vita e potere sovrano, anomia e *nomos*, potere costituente e potere costituito potevano, finalmente sottratti alla relazione che li legava a fondamento del politico, apparire ora nella loro «forma libera e indelibata».

Tuttavia, nei capitoli 5 e 6 della terza parte de *L'uso dei corpi*, emerge un orientamento dissimile nell'elaborazione di una teoria della potenza destituente rispetto alla formulazione offerta nell'«Epilogo». Ciò accade proprio all'altezza del concetto di forma-di-via, di ciò che rappresenta, cioè, il concetto cardine di tale teoria. Agamben sembra qui voler rispondere ad un interrogativo che, temporaneamente, possiamo così formulare: «Al realizzarsi della destituzione che libererà gli elementi dal nesso che li presupponeva in una relazione, quale sarà l'articolazione che essi, una volta liberi e indelibati in un contatto, assumeranno all'interno di una forma-di-vita?».

Non sarà sfuggito, all'attenzione del lettore, come, nel saggio *Forma-di-vita* percorso nel capitolo precedente, la formula plotiniana «esilio di un solo presso un solo» venisse opposta, in senso negativo, all'averroismo: «Per questo la filosofia politica moderna» scriveva Agamben «non comincia col pensiero classico, che aveva fatto della contemplazione, del *bios theoretikos*, un'attività separata e solitaria («esilio di un solo presso un solo»), ma solo con l'averroismo, cioè col pensiero dell'unico intelletto possibile comune a tutti gli uomini [...]»⁵⁶⁹. È stato già mostrato come il capitolo 6 della terza parte de *L'uso dei corpi*, dal titolo «Esilio di un solo presso un solo», pervenga a una formulazione di un concetto di forma-di-vita proprio a partire dal sintagma plotiniano. Al di là dell'evidente cambio di rotta rispetto al saggio del 1993, ciò che qui appare decisivo è indagare il modo in cui questa nuova formulazione, inerente a una forma-di-vita come «esilio di un solo presso un solo», possa offrire la possibilità di pensare un concetto non soltanto in grado di destituire e rendere inoperose ogni volta le relazioni ontologico-politiche, ma di rendere conto dei modi in cui

⁵⁶⁹Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 269.

la vita, finalmente inseparabile dalla sua forma, dimori in una non-relazione. Dei modi cioè, in cui la vita dimori in qualcosa come un “bando rovesciato” che non ha più la forma di un legame, di un’eccezione della nuda vita, ma di quella che Agamben chiama «un’intimità senza relazione».

In *Quel che resta di Auschwitz* Agamben aveva sostenuto che fra individuo psicofisico e soggetto linguistico non vi è altro che intimità: «una vicinanza che resta, insieme, distante, a una promiscuità che non diventerà mai identità»⁵⁷⁰.

Ne *L’uso dei corpi*, scrive il filosofo, «‘Solo presso un solo’ (‘solo a solo’) può soltanto significare: essere insieme al di là di ogni relazione»⁵⁷¹. Ma in che termini questo «esilio di un solo presso un solo», questa «intimità senza relazione» si coniuga con l’idea di potenza destituente e con quella, ad essa intimamente legata, di forma-di-vita così come formulate nell’«Epilogo»?

Decisivo è qui che la stessa relazione di bando che include/esclude la nuda vita, nella quale Agamben aveva indicato la relazione politica fondamentale, viene ora capovolta e deliberatamente assunta dal filosofo. Fedele al rovesciamento operato da Plotino, che intende l’esilio della formula *phygè monou pros monon* non nel senso di abbandono, di bando di un singolo dalla città – e che anzi dissolve tale significato negativo in uno stato di «felicità» e di «leggerezza» – Agamben trasferisce questa paradossale «separazione» (inerente, nella formulazione plotiniana, alla «vita divina del filosofo»), in un concetto di forma-di-vita che assume ora la forma singolarissima di un «bando di sé presso di sé». Si è visto, inoltre, come nel capitolo 5 della terza parte del libro sia apparso, sia pur corsivamente, ma in un senso molto preciso, il termine «monade» e come la forma-di-vita «lungi da essere principio di comunità», venga descritta come qualcosa che si separa da essa «per costituire una propria speciale comunità»⁵⁷².

In questa sezione si tenterà di pensare ciò che chiameremo *forma|di|vita*, una vita che, divenuta, nei termini di Agamben, inseparabile dalla sua forma, lungi dal contrarsi in un esilio di un solo presso un solo, assumerà radicalmente lo scioglimento della relazione e il «cadere insieme» degli elementi a contatto.

⁵⁷⁰ Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 116.

⁵⁷¹ Agamben G., *L’uso dei corpi*, cit., p. 301.

⁵⁷² *Ivi*, p. 296.

Si osservi il rapporto fra forma-di-vita e potenza destituente. «Nel punto in cui il dispositivo è così disattivato, la potenza diventa una forma-di-vita e una forma-di-vita è costitutivamente destituente»⁵⁷³. Qui appare una sovrapposizione quasi completa fra i due concetti. Poco prima di sviluppare questa formulazione Agamben scrive:

Nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita. [...] La costituzione di una forma-di-vita coincide, cioè, integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa si trova gettata⁵⁷⁴.

È precisamente in questo punto che si mostra con evidenza la prossimità tra il concetto di forma-di-vita e il concetto di potenza destituente così come enucleato e discusso nel corso della ricerca. In questo senso emerge, anzitutto, la comune facoltà di deporre e rendere inoperose le relazioni ontologico-politiche, di condurre in un contatto gli elementi fino a quel momento articolati nei dispositivi che li catturavano insieme secondo la struttura dell'eccezione.

Ancora una volta, questa formulazione della potenza destituente rispetto alla forma-di-vita, sembra mostrare l'origine benjaminiana del concetto di potenza destituente, il suo essere, anzitutto, una potenza in grado di sciogliere il nesso fra violenza e diritto e di aprire, in tal modo, quella via ontologica che, come sinora mostrato, è il compito ultimo dell'archeologia della politica al centro del progetto «Homo sacer»:

La regressione archeologica non deve né esprimere né denegare, né dire né non-dire: essa raggiunge, piuttosto, una soglia di indiscernibilità, in cui la dicotomia viene meno e gli opposti coincidono - cioè: cadono insieme. Ciò che allora appare non è una unità cronologicamente più originaria né una nuova e superiore unità, ma qualcosa come una via d'uscita. La soglia di indiscernibilità è il centro della macchina ontologico-politica: se la si raggiunge e ci si tiene in essa, la macchina non può più funzionare⁵⁷⁵.

⁵⁷³ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 350.

⁵⁷⁴ *Ibidem*.

⁵⁷⁵ *Ivi*, p. 304.

L'apertura di un'*odos* coincide qui con la comparsa di una via d'uscita in cui gli opposti cadono raggiungendo la soglia di indiscernibilità al centro della macchina ontologico-politica e determinandone, in tal modo, la disattivazione.

Appare qui, però, un primo problema: se, infatti, raggiungere la soglia di indiscernibilità rimane un punto decisivo, resta da chiarire come raggiungere questa indiscernibilità. In tal senso, il bando di sé presso sé, suggerirebbe una risoluzione della caduta degli opposti nella ripresa, seppur rovesciata, della forma-bando, di una relazione tra vita e la sua forma che è, anzitutto, il ritorno a una nuova relazione. Parimenti difficile sembra scorgere il raggiungimento dell'indiscernibilità in una vita che si contenterà di trovare rifugio nella pace che le viene concessa dalla mera contemplazione della potenza di fare o non fare: «Veramente poetica», scrive Agamben in tal senso, «è quella forma di vita che, nella propria opera, contempla la propria potenza di fare e di non fare e trova pace in essa»⁵⁷⁶. In entrambi i casi, la caduta degli opposti, ormai coincidenti perché a contatto, sembra qui ricomporsi in una soglia di indiscernibilità che, paradossalmente, coincide con la medesima indiscernibilità che la macchina incessantemente produce. Il «bando di sé presso sé», che nella prospettiva di Agamben rappresenta un rovesciamento del bando sovrano, sembra fondarsi, sostanzialmente, sulla ri-assunzione della struttura del bando stesso e quindi sulla ripresa di una forma della macchina ontologico-politica che si intendeva destituire/disattivare/deporre. Sembra qui all'opera un meccanismo di ripresa-mimesi-rovesciamento che reclude la forma-di-vita in un esilio e relega la potenza destituente a un compito che, pur in senso rovesciato, depone e rende indiscernibile ciò che è già sempre reso indiscernibile dalla macchina stessa. Come non dubitare che un'*odos* così formulata finisca per diventare, più che una via d'uscita, una via perfettamente compatibile e interna alla macchina? Come pensare un'indiscernibilità che non preveda alcuna ripresa di relazioni e categorie ontologico-politiche, una «indiscernibilità pura»?

Si prenda l'idea, più generale, di forma-di-vita come vita inseparabile dalla sua forma, di vita che, cioè, si ricongiunge alla sua forma e rimane inseparabile da

⁵⁷⁶Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 313.

essa. Questo ricongiungimento è possibile a patto di «neutralizzare il dispositivo bipolare *zoè/bios*»⁵⁷⁷ e culmina, come visto, nella creazione di una vita dove la *zoè* si unisce al suo *bios* e i due termini coincidono senza residui. Se questa raggiunta soglia di indiscernibilità fra i due termini ora a contatto è la conseguenza di una disattivazione del dispositivo *zoè/bios*, non si vede perché il *bios*, per creare una forma-di-vita debba ricongiungersi ad una *zoè*, se essi altro non erano se non il risultato del dispositivo stesso e che ora è neutralizzato, il risultato, cioè, delle separazioni e articolazioni ontologiche-politiche. Se il dispositivo *zoè/bios* funziona attraverso l'eccezione della *zoè* a fondamento della vita politicamente qualificata – il *bios* – allora la *zoè* è qualcosa che sussiste soltanto finché il dispositivo di eccezione sussiste, finché vige, cioè, la sua relazione con il *bios*. Ma se la relazione tra *bios* e *zoè* viene sciolta e i due termini sono a contatto e cadono, nel senso che coincidono, entrando in una soglia di indiscernibilità (che non dovrebbe più consentire di parlare di *zoè* e *bios*), né forma né ricongiungimento saranno più possibili. Da questo punto di vista, la creazione di una forma-di-vita prevede il mantenimento di forme che dovrebbero invece essere cadute proprio nel momento in cui diventano ricongiungibili in una forma-di-vita, di forme, cioè, sottratte al dispositivo bipolare che le costituiva e legava insieme e che proprio la forma-di-vita, nel suo crearsi destituisce. Emerge qui qualcosa dal sapore aporetico che meriterebbe di essere indagato con più attenzione. Quando Agamben scrive: «Nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita»⁵⁷⁸, sembra apparire la possibilità che la forma-di-vita cui il filosofo si riferisce non sia che un'ultima traccia nominabile prima che gli opposti, cadendo in un contatto, rendano impossibile qualsiasi ricongiungimento. In tal senso la forma-di-vita potrebbe essere intesa come l'ultimo contatto prima dell'aprirsi degli elementi costituiti alla soglia di indiscernibilità. L'«essere insieme al di là di ogni relazione» descriverebbe dunque il momento stesso del

⁵⁷⁷ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 287.

⁵⁷⁸ *Ivi*, p. 350.

contatto, il punto in cui le forme, prima di cadere, si ricompongono, per un istante, in una forma-di-vita.

La disattivazione della macchina, la caduta delle relazioni e delle categorie ontologico-politiche, non potrà in nessun caso coincidere, a nostro avviso, con un loro mantenimento in altra forma, ma, semmai, con la loro definitiva deposizione e disattivazione, che è cosa ben diversa da una loro ripresa. È in questo senso che nei prossimi capitoli si tenterà di pensare qualcosa come una *forma-di-vita*, una vita non più ricongiungibile a nessuna delle forme deposte. Ciò comporterà *un'assunzione radicale della caduta degli elementi a contatto, nel senso che essi non ritorneranno più ad articolarsi entro le forme ontologico-politiche destituite, nemmeno in senso rovesciato, aprendo, in tal modo, a una «pura indiscernibilità»*. Gli elementi a contatto, in questo senso, cadono nel senso forte del termine e si aprono a un nuovo possibile uso che, però, solo nel punto del contatto, della conflagrazione di queste forme, potrà essere, eventualmente, pensato. L'archeologia della politica, in tal senso, si ferma un passo prima dell'apertura della via d'uscita ed essa stessa, nel passaggio odologico, deve cadere e smarrire la sua forma. Se Agamben scrive che «l'*archè* che l'archeologia porta alla luce non è omogenea ai presupposti che ha neutralizzato» e che essa «si dà integralmente soltanto nel loro cadere», consideriamo decisivo il *cadere* della stessa archeologia come condizione ineludibile per la disattivazione della macchina ontologico-politica. Questo «darsi integralmente» dell'archeologia deve, cioè, coincidere con un suo cadere congiuntamente alle categorie ontologico-politiche che intende neutralizzare. Come i vecchi codici del diritto, ormai deposti e resi inoperosi nel *Bucefalo* di Kafka, così anche la filosofia dovrà, in un certo momento, in un certo «punto», lasciarsi deporre e rendere inoperosa. Una tale deposizione, tuttavia, sarà ancora insufficiente per l'accesso ad una soglia di «pura indiscernibilità», una soglia dove le sue categorie deposte coincideranno e cadranno.

Le categorie ontologico-politiche neutralizzate, infatti, non troveranno una nuova articolazione nelle forme destituite dell'ontologia e della politica, ma si apriranno all'«informatà», che non sarà una negazione della forma ma un *lasciar cadere* le

forme deposte. L'informità qui in questione coinciderà dunque con l'assunzione di una pura indiscernibilità, derivante non dalla ripresa e dal rovesciamento delle forme e delle relazioni che fondano la macchina ontologico-politica, né da «nuove e più efficaci articolazioni dei due elementi, giocando una contro l'altra le due metà della macchina»⁵⁷⁹, né, ancora, da una loro negazione, ma da un radicale dissolvimento delle forme a contatto. Il diritto, la filosofia, la politica entreranno, cioè, in una zona di indiscernibilità che non sarà mantenuta dal girare a vuoto della macchina né dai tentativi di imitarne, capovolgendola, le struttura che la fonda ma, molto diversamente, sarà una diretta conseguenza del loro cadere. In tal senso, la *forma-di-vita* è un *lasciar cadere*. In questo lasciar cadere non sarà possibile immaginare preventivamente alcuna ri-articolazione delle forme e delle categorie destituite, né alcun nuovo uso, perché gli stessi concetti di *zoè* e *bios*, di forma, di bando rovesciato o di contemplazione della potenza di fare o non fare – per quanto ripresi con l'intento di capovolgerne le strutture – rimangono a tutti i livelli, tentativi interni al dispositivo ontologico-politico, tentativi, cioè, di giocare *dentro* la macchina che si intendeva disattivare. La loro ripresa, del resto, è possibile fintanto che essi sono ancora nominabili come categorie, fintanto che essi sono ancora al di qua del contatto destituente, del punto, cioè, in cui cadranno in una soglia di indistinzione, che determinerà la loro disattivazione e, insieme, la caduta della macchina.

Agamben, ne *L'uso dei corpi*, offrendo una delle sue definizioni di forma-di-vita, scrive che essa è, «innanzitutto l'articolazione di una *zona di irresponsabilità*, in cui le identità e le imputazioni del diritto sono sospese»⁵⁸⁰. Ed è precisamente all'interno di una «zona di irresponsabilità» che, a nostro avviso, andrebbero riformulati i concetti di potenza destituente, inoperosità e forma-di-vita, di quelli che sono, cioè, i nuclei teorici decisivi per la nascita di una teoria della potenza destituente.

Nell'ultimo capitolo di *Profanazioni* dal titolo “I sei minuti più belli della storia del cinema” Agamben racconta un segmento del *Don Chisciotte* di Orson

⁵⁷⁹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 336.

⁵⁸⁰ *Ivi*, p. 313.

Welles⁵⁸¹. Sancho sta cercando Don Chisciotte e lo trova seduto, in disparte, in un cinema di provincia accanto a una bambina (nella quale Agamben sembra individuare la sospirata Dulcinea del Toboso). Sullo schermo è in corso la proiezione di un film in costume e, mentre si vedono correre dei cavalieri armati, appare ad un tratto una donna in pericolo. Non sopportando quella scena, Don Chisciotte si alza in piedi, sfodera la sua spada e si scaglia contro la tela sulla quale il film veniva proiettato, lacerandola. Lo squarcio nero aperto dalla spada si allarga rovinosamente fino a divorare completamente la tela e dunque le immagini. Dello schermo non resterà quasi nulla, se non la nuda struttura di legno che lo sosteneva: lo spettacolo, alla fine, è irrimediabilmente distrutto e i dispositivi della rappresentazione esposti allo sguardo. Il pubblico degli adulti, indignato, abbandona la sala, mentre i bambini non smettono, entusiasti, di incoraggiare e festeggiare Don Chisciotte.

Il compimento messianico sarà una nullificazione festosa di questo mondo. Decisivo sarà, però, abbracciare la caduta delle forme e delle relazioni ontologico-politiche che lo fondano con lo stesso entusiasmo dei bambini, con la stessa irresponsabilità di Don Chisciotte. Solo così si potrà, senza esitazioni, profanare l'improfanabile e festeggiare l'apertura di una via d'uscita, di una *odos*, senza pensare la ripresa di nuove forme e di nuove categorie ancor prima che esse cadano. Perché dopo la deposizione non si apre un «dopo» nei termini di un «futuro», né il ritorno a qualcosa come un «prima» sarà possibile. Il nuovo uso cui si aprirà il mondo con la sospensione e l'abolizione della legge rimarrà, fino a quel momento, letteralmente non pensabile nelle forme e nelle lingue vigenti.

In un testo del 1979 Agamben definì l'in-fanzia come «l'esperienza trascendentale dell'aver-luogo del linguaggio» che si situa nel cuore delle scissioni, superandole e rivelando la «dimora abituale dell'uomo»⁵⁸². Dimorare nell'infanzia vorrà dire superare le scissioni senza mai tentare una ricomposizione di ciò che è scisso; vivere la nullificazione di ciò che è scisso

⁵⁸¹ Si tratta del film incompleto dal titolo originale *Don Quixote* al quale Welles cominciò a lavorare nel 1957; il film fu poi completato nel 1992 con il titolo *Don Quijote de Orson Welles*.

⁵⁸² Agamben G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, cit. p. 44, pp. 49-50.

come liberazione dalle forme, in quanto esse, altro non sono, se non la conseguenza della scissione stessa⁵⁸³.

Benjamin vede questa possibilità quando, alla concezione di una vigenza della legge senza significato difesa da Scholem, di un mantenersi della pura forma della legge al di là del suo contenuto, oppone l'idea di stato di eccezione divenuto regola come consumazione della legge, come suo diventare indiscernibile dalla vita che dovrebbe regolare. A quello che Agamben definisce «un nichilismo imperfetto»⁵⁸⁴, che lascia sopravvivere indefinitamente il nulla nella forma di una vigenza senza significato, si oppone il nichilismo messianico di Benjamin, che nullifica anche il nulla e non lascia sussistere la forma della legge al di là del suo contenuto⁵⁸⁵. In questo senso è importante ripensare in modo radicale il concetto di contatto destituente, il punto in cui le categorie ontologiche, giuridiche e politiche – e le condizioni biologiche e sociali dove la vita si trova gettata – cadono ed entrano in una soglia di «pura indistinzione».

Nella sezione dedicata alle riflessioni conclusive, dopo aver preso nettamente le distanze dall'«informe» batailleano e dalla sua logica sovrana e sacrificale, si tenterà, ripercorrendo e sviluppando le rapide riflessioni qui condotte, di formulare in modo più compiuto ciò che abbiamo sin qui chiamato *forma|di|vita*.

In tal senso appare opportuno chiarire immediatamente la scelta del significante per il concetto qui in questione. Se nella *forma-di-vita* i trattini orizzontali che legano i termini nel sintagma agambeniano vogliono mettere in evidenza l'inseparabilità della vita ricongiunta alla sua forma – laddove il sintagma *forma di vita*, privo dei trattini, indica invece una vita separata dalla sua forma – con *forma|di|vita* verrà indicata una vita non ricongiungibile a nessuna forma, come evidenziato dalle barre verticali che separano le parole «forma» e «vita».

⁵⁸³ Si pensi al seguente passaggio de *Il linguaggio e la morte*: «Stare nel linguaggio senza esservi chiamato da alcuna Voce, semplicemente morire senza essere chiamati dalla morte, è, forse, l'esperienza più abissale; ma questa è precisamente, per l'uomo, anche l'esperienza più abituale, il suo *ethos*, la sua dimora che, nella storia della metafisica, si presenta sempre già demonicamente scissa in vivente e linguaggio, natura e cultura, etica e logica, ed è, perciò, attingibile solo nell'articolazione negativa di una Voce. E, forse, solo a partire dall'eclissi della Voce, dal non avere più luogo del linguaggio e della morte nella Voce, diventa possibile per l'uomo un'esperienza del proprio *ethos*». Agamben G., *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 120.

⁵⁸⁴ Agamben G. *Homo sacer*, cit., p. 62.

⁵⁸⁵ Benjamin W., Scholem G., *Briefswechsel 1933-40*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980. tr. it. *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Torino, Einaudi, 1987.

2. «Un pensiero inservibile»: l'estromissione di Bataille dalla filosofia agambeniana

Notre raison c'est la différence des discours,
notre histoire la différence des temps, notre
moi la différence des masques.

M. Foucault, *L'archéologie du savoir*.

Nell'apertura di *Che cos'è un dispositivo?* Agamben scrive: «Le questioni terminologiche sono importanti in filosofia. Come ha detto una volta un filosofo per il quale ho il più grande rispetto, la terminologia è il momento poetico del pensiero»⁵⁸⁶. Non sarà sfuggito al lettore che all'idea di «formaldilvita» sia stato associato, nelle pagine precedenti, al termine «informità». Sebbene appaia qui una chiara prossimità terminologica con la nozione di «informe» già pensata da Bataille⁵⁸⁷, come verrà spiegato nel presente capitolo e nel successivo, a tale prossimità sul piano del significante – la cui scelta risponde all'esigenza di individuare un termine per un concetto in grado di superare la persistenza delle forme ontologico-politiche destituite (che nella visione agambeniana si ricongiungono e si costituiscono all'interno di una forma-di-vita) – non corrisponde, però, una prossimità di natura teorico-politica. In altre parole, nel *lasciar cadere* le forme deposte e rese inoperose, nella deposizione e nell'abolizione gioiosa delle forme, che abbiamo detto essere un tratto centrale della «formaldilvita», non vi è spazio per la logica della sovranità e per la dimensione del sacrificio che concerne invece il pensiero batailleano e il suo concetto di «informe». Per mostrare ciò, ancor prima di ritornare, nella sezione dedicata alle riflessioni conclusive, su una formulazione più compiuta del concetto di «formaldilvita», sarà necessario analizzare il rapporto tra la direttiva

⁵⁸⁶ Agamben G. *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 5.

⁵⁸⁷ Bataille G., 'Informe', cit. .

teorica agambeniana – entro cui nasce il nostro concetto – e alcuni aspetti centrali del pensiero di Bataille, di cui l'informe non è che uno dei tanti esiti concettuali. La linea teorica entro la quale si pone il concetto di *formaldivita* è quella emersa nel corso della ricerca: essa, lo ribadiamo, si pone in assoluta continuità con la riflessione agambeniana, dandosi come compito quello di pensare una figura della politica totalmente sottratta alle relazioni ontologico-politiche e a quella forma estrema della relazione che è il bando sovrano. Per mostrare l'incompatibilità di tale compito con la riflessione batailleana si rievocherà, pur in maniera sintetica, il percorso che ha condotto Agamben a una presa di distanza sempre più netta nei confronti del pensiero di Georges Bataille⁵⁸⁸. Risalire ai motivi di tale espunzione avrà un triplice scopo. In primo luogo consentirà di mostrare in modo chiaro come l'informità inerente alla *formaldivita* non sia affiancabile al concetto di informe pensato da Bataille e, in particolare, alla sua concezione della sovranità e a qualsivoglia tentazione sacrificale. In secondo luogo, essa consentirà di ancorare più saldamente il concetto di *formaldivita* alla prospettiva biopolitica di Agamben, nella misura in cui verrà ribadito che l'assunto di partenza nell'elaborazione del concetto in questione sarà la nuda vita

⁵⁸⁸ Per un'introduzione al pensiero di Bataille: Chatain J., *Georges Bataille*, Seghers, Paris 1973; Hollier D., *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris, 1974; Limousin C., *Bataille*, ed. Universitaire, Paris 1974; Perniola M., *Georges Bataille e il negativo*, Feltrinelli, Milano 1977; Arnaud A., Excaffon-Lafarge G., *Bataille*, Seuil, Paris 1978; Sasso R., *Georges Bataille: le système du non savoir. Une ontologie du jeu*, Minuit, Paris 1978; Blanchot M., *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983; Maiello G., *Georges Bataille*, Liguori, Napoli, 1983; Bischof R., *Souveränität und Subversion. Georges Bataille. Theorie der Moderne*, Munchen, 1984; Chiore V., *La logica dell'eccesso in Bataille*, Giannini&Figli, Napoli 1985; Marmande F., *Georges Bataille politique*, P.U.L., Lyon 1985; Marmande F., *L'indifférence des ruines (variations sur l'écriture du Bleu du Ciel)*, Parenthèse, Paris 1985; Gandon, *Sémiotique et négativité*, Didier Erudition Paris 1986; Heimonet J. M., *Le Mal à l'œuvre, Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*, Parenthèse, Marseille 1986; Nancy J.-L., *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur, Paris 1986; Audoin P., *Sur Georges Bataille*, Actuel, Le temps qu'il fait, 1987; Klossowski P., *La ressemblance*, Éditions Ryōan-ji, André Dimanche, Marseille; Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988; Leiris M., *À propos de Georges Bataille*, Fourbis, Chatillon-sous-Bagneaux 1988; Cels J., *L'exigence poétique de Georges Bataille*, Ed. Universitaire De Boeck, Bruxelles 1989; Heimonet J.M., *Politiques de l'écriture, Bataille/Derrida: le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Jean-Michel Place, Paris 1989; A.A.V.V., *L'ineguale umanità*, Liguori, Napoli 1991; Hollier D. (a cura di), *Bataille après tout*, Berlin -Paris 1995; A.A. V.V., *Georges Bataille*, in «Les Temps Modernes», 602, gen. Feb 1999; Perniola M., *Philosophia sexualis. Saggi su Georges Bataille*, Ombre Corte, Verona 1999; Heimonet J.M., *Pourquoi Bataille? Trajets intellectuels et politiques d'une négativité au chômage*, Kimé, Paris 2000; Noys B., *Georges Bataille. A critical Introduction*, Pluto Press, London 2000; Surya M. (a cura di), *Georges Bataille. Une liberté souveraine. Texte et entretiens*, Farrago, Paris 2000; Pasi C., *Georges Bataille. La ferita dell'eccesso*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Risset J. (a cura di), *Bataille-Sartre. Un dialogo incompiuto*, Artemide, Roma, 2002; Ferrari G., *Georges Bataille. Il Limite e l'impossibile*, Marco Editore, Cosenza 2003; Gemerdrak C.M., *The Sunday of negative. Reading Bataille, Reading Hegel*, New York University Press, New York 2003.

dell'*homo sacer*, una vita che è *assolutamente uccidibile e assolutamente insacrificabile*. In terzo luogo, la critica agambeniana a Bataille permetterà di ritornare, una volta sgomberato il campo da possibili fraintendimenti, sulla questione centrale da cui nasce il concetto di *forma|di|vita*, che si gioca questa volta tutta sul terreno della teoria di Agamben. Si tratta di ciò che abbiamo già iniziato a spiegare nel capitolo precedente: l'insufficienza, a nostro avviso, del ricongiungimento delle forme *de-poste* e sottratte alla relazione – che dovrebbero, proprio per questo, essere libere e indelitate – e che, invece, dopo la loro *destituzione*, vengono *ri-poste* in una nuova ricomposizione: la *costituzione* della forma-di-vita. Nelle pagine conclusive si mostrerà in che modo avverrà il superamento di questo ricongiungimento. Qui, in via del tutto provvisoria, possiamo affermare, riassumendo quanto sinora detto, che la prospettiva che emerge con la *forma|di|vita* prenderà nettamente le distanze dal sacrificio batailleano insito nell'informe e, pur partendo da una prospettiva apertamente agambeniana, tenterà di superarla in un punto ben preciso e, però, decisivo: quello del ricongiungimento e della ricomposizione dei termini deposti in una forma-di-vita.

Come già accennato in apertura, il rapporto di Agamben con Bataille ha assunto, nel corso del tempo, il carattere di ciò che non si saprebbe definire altrimenti se non come una vera e propria espunzione della riflessione batailleana. Tale espunzione si gioca su due nodi importantissimi: la sovranità e il sacro, ed è probabilmente per questo che essa non si tramuterà mai in un'apertura verso la prospettiva batailleana, se non nella forma del riconoscimento del merito, al pensatore francese, di aver descritto, pur senza rendersene conto, il nesso biopolitico fra vita e potere sovrano.

Emblematica di tale rapporto è la ripresa, all'interno de *L'uso dei corpi*, di un passaggio piuttosto perentorio già contenuto nella quarta proposizione del saggio *Forme-de-vie*. Qui Agamben, senza alcun ripensamento rispetto al 1993, non esita a definire il pensiero di Bataille con l'aggettivo «inservibile» (*inutilisable*):

La vita, nello stato di eccezione divenuto normale, è la nuda vita
che separa in tutti gli ambiti le forme di vita dalla loro coesione

in una forma-di-vita. Alla scissione marxiana fra l'uomo e il cittadino subentra così quella fra la nuda vita, portatrice ultima e opaca della sovranità, e le molteplici forme di vita astrattamente ricodificate in identità giuridico-sociali (l'elettore, il lavoratore dipendente, il giornalista, lo studente, ma anche il sieropositivo, il travestito, la pornostar, l'anziano, il genitore, la donna), che riposano tutte su quella. (L'aver scambiato questa nuda vita separata dalla sua forma, nella sua abiezione, per un principio superiore – la sovranità, o il sacro – è il limite del pensiero di Bataille, che lo rende per noi inservibile)⁵⁸⁹.

Bisogna risalire alla fine degli anni ottanta per comprendere appieno la riflessione che conduce Agamben a simile conclusione e, precisamente, al 1987, quando viene pubblicato un breve saggio dal titolo *Bataille e il paradosso della sovranità*⁵⁹⁰. Il contributo fu ispirato ad Agamben da un aneddoto raccontatogli pochi anni prima da Pierre Klossowski, nel cui studio il filosofo si era recato per farsi raccontare degli incontri con Walter Benjamin. Fra le immagini che ritornano alla mente di Klossowski ve n'è una, in particolare, che lo scrittore francese rievoca con particolare intensità e vividezza. Si tratta della figura di Benjamin «con le mani sollevate in un gesto di ammonizione (Klossowski in quel momento si era alzato in piedi per imitarlo) che a proposito dell'attività del gruppo *Acéphale* e, più in particolare, delle idee esposte da Bataille nel saggio

⁵⁸⁹ Agamben G., *Forma-di-vita*, in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 15-16, Cfr. Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 267. Di seguito si riporta la prima versione di questo passo in *Forme-de-vie*: «La vie dans un état d'exception devenu normal est la vie nue qui sépare dans tous les domaines les formes de vie de leur cohésion en une forme-de-vie. La scission marxienne de l'homme et du citoyen est remplacée ainsi par celle entre la vie nue, porteuse ultime et opaque de la souveraineté, et les multiples formes de vie abstraitement recodifiées en identité juridico-sociales (l'électeur, l'employé, le journaliste, l'étudiant, mais aussi le séropositif, le travesti, la porno-star, la personne âgée, le parent, la femme), qui reposent toutes sur celle-là. (Avoir considéré cette vie nue séparée de sa forme, dans son abjection, comme un principe supérieur – la souveraineté ou le sacré – constitue les limites de la pensée de Bataille, qui la rendent pour nous inutilisable)», Agamben G., *Forme-de-vie*, «Futur antérieur», 15, janvier 1993. <http://www.multitudes.net/Forme-de-vie/>.

⁵⁹⁰ Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, in AA.VV., *Georges Bataille, il politico e il sacro*, a cura di Risset J., Liguori, Napoli 1987, pp. 115-119.

Nello stesso anno, sul numero 11 di «Lettera internazionale», venne pubblicato un articolo di Agamben dal titolo *Benjamin e Bataille*. Ne *L'aperto. L'uomo e l'animale* Agamben affronta la questione dell'acefalità e il dibattito tra Kojève e Bataille sulla questione della scomparsa dell'«uomo propriamente detto» e del suo ridiventare animale alla fine della storia. Riflettendo sul contrasto fra il maestro e l'allievo relativo a quel «resto» che, secondo Kojève, sopravvive alla morte dell'uomo: «l'arte, l'amore, il gioco ecc.; in breve tutto ciò che rende l'uomo felice», Agamben offre un passaggio che è emblematico della sua posizione nei confronti di Bataille e del gruppo che orbitava intorno ad *Acéphale* e al Collège de Sociologie. Esso viene qui descritto come un «piccolo gruppo di iniziati quarantenni, che non temevano di sfidare il ridicolo praticando la 'gioia davanti alla morte' nei boschetti alla periferia di Parigi, né di giocare più tardi, in piena crisi europea, agli 'apprendisti stregoni', predicando il ritorno dei popoli europei alla 'vecchia casa del mito'», Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, cit., p. 14.

Sur la notion de dépense (che era uscito tre anni prima nella *Critique sociale*), ripeteva: «*Vous travaillez pour le fascisme!*»⁵⁹¹.

Agamben ammette di essersi spesso domandato cosa Benjamin volesse intendere con quella «ombrosa ammonizione». Non potevano certo essere i temi che occupavano la riflessione di Bataille all'origine di tale giudizio. Essi non potevano scandalizzare Benjamin che, d'altro canto, conosceva molto bene la forte avversione per il fascismo che Bataille, impegnato nel fronte antifascista di Contre-Attaque, aveva dimostrato in diverse occasioni⁵⁹².

Espandendo l'ambito cronologico dell'ammonizione benjaminiana, Agamben la proietta al presente e si chiede in che senso potremmo anche noi, senza saperlo, lavorare per il fascismo. Per tentare di rispondere a questa domanda egli riprende le due opere che hanno provato ad assumere e a sviluppare l'eredità batailleana nel modo più compiuto: *La communauté inavouable* di Maurice Blanchot e *La communauté désœuvrée* di Jean-Luc Nancy⁵⁹³. Sia Blanchot che Nancy, muovendo dalla presa di consapevolezza della crisi e della dissoluzione della

⁵⁹¹ Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 115. È interessante notare come questa immagine di Klossowski che si alza allo scopo di imitare il gesto ammonitore, e che dunque viene rievocato nell'atto di rievocare il ricordo di Benjamin, lasci pensare a una certa passione di Agamben nel raccontare simili momenti in cui il gesto e la memoria assumono un'estrema centralità. Si pensi a quando Agamben ricorda Emmanuel Lévinas nell'atto di rievocare il confronto-scontro fra Heidegger e Cassirer al quale Lévinas assistette (prendendo ferventemente partito per Heidegger), con altri compagni, a Davos, nel 1929: «Si racconta che la sera, mentre discutevano e festeggiavano insieme la vittoria del nuovo pensiero contro la vecchia filosofia accademica, Lévinas, infilandosi in testa una parrucca bianca, abbia fatto la caricatura del filosofo neokantiano, con la sua imponente, precoce canizie» (Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 243). Ritorna in questo caso, oltre alla dimensione della caricatura (che poi Agamben scorderà anche nelle categorie centrali del primo Lévinas come caricature di concetti heideggeriani), quanto lo stesso Agamben scrive sul rapporto fra gesto e gag: «il gesto è, nella sua essenza, sempre gesto di non raccapezzarsi nel linguaggio, è sempre gag nel significato proprio del termine, che indica innanzitutto qualcosa che si mette in bocca per impedire la parola, e poi l'improvvisazione dell'attore per sopperire a un vuoto di memoria o a un'impossibilità di parlare». Agamben G., *Note sul gesto*, in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 52-53.

⁵⁹² Si pensi a *La structure psychologique du fascisme* (1933), alle *Propositions sur le fascisme* (1933-34), agli interventi pubblicati su *Acéphale* (1936-1939) e a *L'expérience intérieure* (1943), testo che, per ovvie ragioni, Benjamin non poté leggere. Bataille G., *La structure psychologique du fascisme*, in *La Critique Sociale*, 10, Paris 1933, rééd. *La Critique Sociale*, Éd. de la Différence, Paris 1983, tr. it. Bataille G., *La struttura psicologica del fascismo*, Guaraldi, Rimini 1972; *Propositions sur le fascisme*, in *Œuvres complètes*, t. 1, Gallimard, Paris 1970. Originale pubblicato nel 1933 e nel 1934 nella rivista *La critique sociale*; Bataille G., *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1943, Le Petit, di Luise Trente (pseudo di Bataille), Châté, Paris 1943; poi in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1973; Bataille G., *Acéphale*, Revue collective complètes publiée avec Georges Ambrosino et Pierre Klossowski, G.L.M, Paris 1936-39, riedit. Gallimard 1970 e 1980; G. Bataille, *Œuvres complètes*, tr. it. *La congiura Sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

⁵⁹³ Nancy J.- L., *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur, 1986 e 1990, tr. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2002; Blanchot M., *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983, tr. it. *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984.

comunità nel nostro tempo si rivolgono a Bataille per rintracciare la possibilità o l'impossibilità di un'esperienza comunitaria. Essi convergono nel constatare il rifiuto in Bataille di qualsiasi comunità positiva fondata sulla partecipazione e la realizzazione di un presupposto comune. Per Bataille, infatti, l'esperienza comunitaria coincide con l'impossibilità del comunismo come immanenza assoluta dell'uomo all'uomo e come ineffettualità di ogni comunione fusionale in una ipostasi collettiva. All'impossibilità di una comunità positiva Bataille fa corrispondere una comunità al cui centro dimora una struttura negativa, una comunità alla quale si giunge attraverso un'esperienza di morte. Questa comunità negativa, rivelata dalla morte, non fa apparire però nessun legame positivo fra i soggetti. Molto diversamente, essa si richiama alla morte come a qualcosa che non può mai divenire una sostanza o un'opera comune. Si tratta dunque di una comunità che assume in sé l'impossibilità della sua immanenza, l'impossibilità di qualcosa alla sua base come un essere comunitario. L'unica comunità possibile si fonda cioè, in Bataille, sull'impossibilità della comunità: la comunità stessa riposa su questa impossibilità. Di conseguenza, l'unica comunità pensabile è quella di «coloro che non hanno comunità». Su questo modello riposano, del resto, le comunità evocate da Bataille, come la «comunità degli amici», che egli tenta di realizzare con il gruppo *Acéphale*. Agamben si interroga su come si possa attestare una tale comunità negativa, in quale esperienza, cioè, essa può manifestarsi e rintraccia nell'acefalità, nella privazione della testa che sanziona la partecipazione al gruppo acefalico, una possibile risposta:

l'esclusione della testa non significa soltanto elisione della razionalità e esclusione di un capo, ma, innanzitutto, la stessa autoesclusione dei membri della comunità, che vi saranno presenti solo attraverso la propria decapitazione, la propria «passione» nel senso stretto della parola⁵⁹⁴.

È questa l'esperienza che Bataille chiama con il termine mistico *extase*, estasi, il cui paradosso viene mostrato da Blanchot: in quanto esperienza dell'assoluto

⁵⁹⁴ Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 116. Si veda a tal proposito il secondo capitolo di *L'aperto. L'uomo e l'animale* dal titolo 'Acefalo'.

esser-fuori-di-sé del soggetto, chi la prova non c'è nello stesso istante in cui ne fa esperienza. Chi fa esperienza dell'*ekstasis* deve, cioè, mancare a sé nell'istante in cui dovrebbe essere presente per farne esperienza. Questo paradosso dell'estasi batailleana – questo soggetto che «*deve essere là dove non può essere*» e «*deve mancare là dove dev'essere presente*» definisce la struttura antinomica che Bataille perseguì per tutta la vita e il cui compimento coincideva con «*l'operation souveraine*» o «*la souveraineté de l'être*». Ne *L'expérience intérieure*, annota Agamben, Bataille definirà così l'operazione sovrana: «*L'opération souveraine, qui ne tient que d'elle-même son autorité, expie en même temps cette autorité*»⁵⁹⁵. È a questo punto che Agamben, individuando nella sovranità il luogo critico della teoria batailleana, riporta il paradosso schmittiano della sovranità di cui già si è parlato nella prima parte della presente ricerca: «il sovrano è, nello stesso tempo, fuori e dentro l'ordinamento giuridico». Se sovrano è, infatti, colui al quale l'ordinamento giuridico riconosce il potere di proclamare lo stato di eccezione e di sospendere in tal modo la validità dell'ordinamento, allora «egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico e, tuttavia, appartiene ad esso, perché spetta a lui decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa»⁵⁹⁶. Ne consegue che il sovrano si pone legittimamente al di fuori della legge e dunque il paradosso della sovranità si può anche enunciare in questo modo: «la legge è fuori di se stessa», ovvero: «io, il sovrano, che sono fuori legge, dichiaro che non c'è un fuori della legge»⁵⁹⁷. Il paradosso della sovranità, suggerisce Agamben, è implicito nell'ossimoro che inerisce allo stesso soggetto

⁵⁹⁵ Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 117. È il caso di notare come, a ben vedere, nell'opera in questione, Bataille riporti una conversazione con Blanchot quale momento in cui la definizione citata prende vita: «Conversation avec Blanchot. Je lui dis : l'expérience intérieure n'a ni but, ni autorité, qui la justifient. Si je fais sauter, éclater le souci d'un but, d'une autorité, du moins subsiste-t-il un vide. Blanchot me rappelle que but, autorité sont des exigences de la pensée discursive; j'insiste, décrivant l'expérience sous la forme donnée en dernier lieu, lui demandant comment il croit cela possible sans autorité ni rien. Il me dit que l'expérience elle-même est l'autorité. Il ajoute au sujet de cette autorité qu'elle doit être expiée». Bataille G., *L'expérience intérieure*, cit., p. 67. Già nella parte iniziale dell'opera Bataille aveva fatto riferimento a questa conversazione: «L'expérience elle-même m'avait mis en lambeaux, et ces lambeaux, mon impuissance à répondre achevait de les déchirer. Je reçus la réponse d'autrui : elle demande une solidité qu'à ce moment j'avais perdue. Je posai la question devant quelques amis, laissant voir une partie de mon désarroi : l'un d'eux*** énonça simplement ce principe, que l'expérience elle-même est l'autorité (mais que l'autorité s'expie)». Ai tre asterischi Bataille fa corrispondere una nota a piè di pagina dove spiega come l'amico in questione fosse, appunto, Maurice Blanchot, *Ivi*, p. 19.

⁵⁹⁶ Schmitt C., *Politische Theologie*, cit., p. 34.

⁵⁹⁷ Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 117, Cfr. Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 19.

sovrano di Bataille: ciò che sta sotto, il *sub-iectum*, si trova qui a stare sopra. All'interrogativo circa la possibilità di pensare la rottura del paradosso della sovranità a partire dal pensiero batailleano Agamben risponde che Bataille, tentando di pensare al di là del soggetto, cercando di pensarne l'estasi, «ha pensato, in verità, soltanto il suo limite interno, la sua antinomia costitutiva, la sovranità del soggetto, l'esser sopra di ciò che è sotto»⁵⁹⁸. In tal senso, tutta *L'expérience intérieure* rappresenterebbe il tentativo di misurarsi con questa difficoltà, di cui Bataille non ha potuto, fino alla fine, venire a capo. La difficoltà qui in questione riposa, afferma Agamben, su qualcosa di molto più antico del paradosso della sovranità: esso va infatti ricercato nel modo in cui la filosofia occidentale ha pensato l'essere nella dualità tra *hypokeimenon* – l'essere come materia, come soggetto pre-supposto – e l'*eidós*, l'essere come forma, che dimora nella presenza. Agamben sottolinea come Aristotele pensi questa antinomia come dualità fra potenza e atto (*dynamis* e *energeia*) e subito dopo sottolinea che «la potenza è, innanzitutto, *potentia passiva*, passione nel senso etimologico di patimento, *passività*, e solo in un secondo momento *potentia activa* e forza»⁵⁹⁹. Dai due poli attraverso i quali la filosofia ha pensato l'essere, conclude Agamben, deriva la concezione della potenza così come pensata, da Nietzsche in poi, nel pensiero moderno. Se per Bataille e per pensatori a lui vicini come Blanchot, diventa importante l'esperienza della passione, momento in cui appare il senso ultimo del sacro, questa passione è da intendere, secondo Agamben, come una *potentia passiva*. In questa direzione converge un'osservazione di Kojève che indica la chiave de *L'expérience intérieure* nella seguente frase di Bataille: «J'en arrive a cette position : l'expérience interieure est le contraire de l'action. Rien de plus»⁶⁰⁰. Si prenda in considerazione, in tal senso, anche il seguente passo di *La littérature et le mal*: «La souveraineté est à ce prix, elle ne peut se donner que le droit de mourir : elle ne peut jamais agir, jamais revendiquer des droits qu'a seule l'action, l'action qui n'est jamais authentiquement souveraine, ayant le sens servile inhérent à la recherche des

⁵⁹⁸ Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 117.

⁵⁹⁹ *Ivi*, p. 118.

⁶⁰⁰ Bataille G., *L'expérience intérieure*, cit., p. 59.

résultats, l'action, toujours subordonnée»⁶⁰¹. Se il pensiero della sovranità non può sottrarsi alle antinomie della soggettività, analogamente il pensiero della passione, conclude Agamben, rimane pensiero dell'essere:

Il pensiero contemporaneo, cercando di superare l'essere e il soggetto, abbandona l'esperienza e l'atto, che ha indicato per secoli il vertice della metafisica, ma solo per esasperare e spingere all'estremo la polarità opposta della potenza, in questo modo, però, esso non va al di là del soggetto, ma ne pensa la forma stremata e estrema: il puro star-sotto, il *pathos*, la *potentia passiva*, senza riuscire a spezzare il nesso che lo tiene stretto al suo opposto polare⁶⁰².

Il rapporto che lega i due opposti, potenza e atto, trova il suo nodo indissolubile nel «dono di sé a sé», nel «dono a se stesso», di cui parla Aristotele in *De anima*. Si è visto nel capitolo dedicato al rapporto fra potenza e atto come nelle ricerche successive di Agamben la potenza che esiste è una «potenza che può non passare all'atto», una potenza che sospende l'atto e che stabilisce quindi, con esso, una relazione di sospensione: «Essa [...] può l'atto potendo non realizzarlo, può *sovraneamente* la propria impotenza»⁶⁰³. Si è anche mostrato come per Agamben tale deposizione dell'impotenza «non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgersi della potenza su se stessa per donarsi a se stessa»⁶⁰⁴. È questa concezione della potenza come «dono di sé a sé» che Agamben cita nel saggio su Bataille. Essa è contenuta in un enigmatico passo del *De anima* dove Aristotele esprime la natura della perfetta potenza descrivendo il passaggio all'atto non come un'alterazione o una distruzione della potenza nel punto in cui passa all'atto, ma come un conservarsi e un «donarsi a se stessa»:

patire non è un termine semplice, ma, in un senso, è una certa distruzione attraverso il principio contrario, in un altro è piuttosto la conservazione (*soteria*, la salvazione) di ciò che è in potenza da parte di ciò che è in atto e simile ad esso ... Poiché colui che possiede la scienza (in potenza) diventa contemplante in atto, e questo o non è un'alterazione – poiché si ha qui dono a

⁶⁰¹Bataille G., *La Littérature et le mal* [1957], *Œuvres Complètes IX*, Paris, Gallimard, 1979, p. 282.

⁶⁰²Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 118.

⁶⁰³Agamben G., *Homo sacer*, cit., pp. 52-53.

⁶⁰⁴*Ivi*, p. 53.

se stesso e all'atto (*epídoxis eis eautó*) – ovvero è un'alterazione di altra specie⁶⁰⁵.

Si è inoltre visto come per Agamben nella filosofia aristotelica della *dynamis-energheia* potenza e atto rappresenteranno «i due aspetti del processo di autofondazione sovrana dell'essere». Essa mostra come la sovranità sia sempre duplice: «l'essere si autosospende mantenendosi, come potenza in relazione di bando (o abbandono) con sé, per realizzarsi poi come atto assoluto (che non presuppone, cioè, altro che la propria potenza)»⁶⁰⁶.

Per questo, prima ancora di sviluppare appieno le sue ricerche sulla *dynamis-energheia*, Agamben scorge, nel pensiero che, come quello di Bataille, cerca di pensare al di fuori del soggetto e dell'atto, null'altro che un tentativo di giocare e portare all'estremo, nell'esperienza della passione, la polarità potenza/atto, senza riuscire a rompere, tuttavia, la relazione che lega i due termini. È in questo senso che, in definitiva, il pensiero di Bataille rimane per Agamben un pensiero della potenza (*potentia passiva*), imbrigliato nelle aporie della sovranità e del soggetto, un pensiero che rimane, nonostante gli sforzi di Bataille, un pensiero dell'essere⁶⁰⁷. Alla luce di queste riflessioni Agamben può concludere il saggio tornando sull'ammonizione benjaminiana e rispondendo alla domanda iniziale – («possiamo essere sicuri di non star lavorando per ciò che Benjamin intendeva con quel termine?») – ponendo altri, decisivi, interrogativi:

Se torniamo ora all'aneddoto benjaminiano da cui abbiamo preso le mosse, possiamo dire, nella misura in cui dimoriamo ancora in questo pensiero della passione e della potenza, di lavorare al di fuori se non, certamente, del fascismo, almeno di quel destino totalitario dell'Occidente che Benjamin poteva avere in mente col suo monito? Possiamo dire di aver sciolto il paradosso della sovranità? In che misura il pensiero della passione può affrancarsi tanto dall'atto che dalla potenza? La passione senza soggetto è veramente al di là della soggettività pura come potenza di sé? E quale comunità si lascia pensare a partire da essa, che non sia semplicemente una comunità negativa?⁶⁰⁸

⁶⁰⁵ Aristotele, *De Anima*, 417b, 2-16.

⁶⁰⁶ Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 54.

⁶⁰⁷ Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 118.

⁶⁰⁸ *Ivi*, p. 119.

L'unica certezza che Agamben indica risiede nell'impossibilità di pensare qualsiasi problema inerente a «una comunità libera da presupposti e senza soggetti sovrani» senza prima rispondere agli interrogativi posti⁶⁰⁹. Da questo primo rilievo appare evidente come il pensiero di Bataille, già negli anni Ottanta, apparisse ad Agamben se non un vicolo del tutto cieco, per lo meno una via dalla quale l'uscita poteva essere pensata solo al prezzo di sottrarla al nodo che sta al suo centro: il paradosso della sovranità. L'aneddoto benjaminino raccontato da Klossowski verrà riportato, otto anni dopo in *Homo sacer I*, dove Agamben critica la teoria batailleana alla luce della teoria della sovranità e della biopolitica che egli svolge nel volume in questione. «Se l'elemento politico originario» scrive Agamben, «è la vita sacra, diventa a questo punto comprensibile come Bataille abbia potuto cercare la figura compiuta della sovranità nella vita colta nella dimensione estrema della morte, dell'erotismo, del sacro, del lusso, e, insieme, lasciare impensato il nesso essenziale che la stringe al potere sovrano»⁶¹⁰.

Ne *La souveraineté* Bataille afferma che la sovranità a cui fa riferimento «a peu choses à voir avec celle des États»⁶¹¹; Agamben individua, in questo passaggio – nel rivolgersi, cioè, verso qualcosa che si trova altrove rispetto alla sovranità statuale –, l'evidenza con la quale egli tenta di pensare «quella stessa nuda vita (o vita sacra) che, nella relazione di bando, costituisce il referente immediato della sovranità». L'aver rivendicato l'esperienza radicale di questa nuda vita, continua Agamben, «è precisamente ciò che rende, malgrado tutto, esemplare, il suo tentativo»⁶¹². Senza avvedersene, Bataille descrive infatti il movimento che conduce la modernità a fare della vita in quanto tale la posta in gioco della politica. Tuttavia, nel fare ciò, egli «ha cercato di far valere la stessa nuda vita come figura sovrana». Bataille, infatti, «invece di riconoscerne il carattere eminentemente politico (anzi, biopolitico)»,

⁶⁰⁹ Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 119.

⁶¹⁰ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 124.

⁶¹¹ Bataille G., *La souveraineté*, in *Œuvres complètes* t. VIII, Gallimard, Paris 1976, p. 247.

⁶¹² Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 124.

ne iscrive l'esperienza da una parte nella sfera del sacro, che fraintende, secondo gli schemi dominanti nell'antropologia del tempo e ripresi dall'amico Caillois, come originariamente ambivalente, puro e immondo, ripugnante e fascinoso, e, dall'altra, nell'interiorità del soggetto, a cui si dà ogni volta istanti privilegiati e miracolosi. In entrambi i casi, nel sacrificio rituale, come nell'eccesso individuale, la vita sovrana si definisce per lui attraverso la trasgressione istantanea dell'interdizione di uccidere⁶¹³.

In tal modo, Bataille non si accorge di prendere il corpo politico dell'*homo sacer*, uccidibile e insacrificabile, definito dalla logica dell'eccezione, per il prestigio del corpo sacrificale, iscritto invece nella logica della trasgressione. Sebbene, dunque, sia merito di Bataille aver riportato alla luce, seppur inconsapevolmente, il nesso che lega nuda vita e sovranità, «la vita resta in lui interamente stregata nel cerchio ambiguo del sacro». In questo modo, secondo Agamben, non può che darsi «la ripetizione, reale o farsesca, del bando sovrano». Ed è in questo senso, in questo rimanere, cioè, dentro la logica della sovranità, che va letto, conclude Agamben, il monito benjaminiano riportato da Klossowski.

Eppure Bataille si accorge senz'altro dell'insufficienza del sacrificio, del suo essere, in fin dei conti, una «commedia». È in questo senso che egli scriverà: «dans le sacrifice, le sacrifiant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir, et même, en quelque sorte, par sa propre volonté, de cœur avec l'arme du sacrifice. Mais c'est une comédie!»⁶¹⁴. Nonostante ciò, Bataille non riuscirà mai ad esaurire, con «l'apparecchiatura concettuale del sacrificio e dell'erotismo», la nuda vita dell'*homo sacer*. Jean-Luc Nancy, in tal senso, ha mostrato l'ambiguità del pensiero di Bataille per quel che riguarda il sacrificio e ha affermato con decisione, contro ogni tentazione sacrificale, il concetto di «un'esistenza insacrificabile»⁶¹⁵. Tuttavia, nella prospettiva di Agamben, così come è insufficiente la concezione batailleana della sovranità attraverso la trasgressione «rispetto alla realtà della vita uccidibile nel bando sovrano»,

⁶¹³ Agamben G., *Homo sacer*, cit., pp. 124-125.

⁶¹⁴ Bataille G., *Hegel, la mort et le sacrifice*, in *Œuvres complètes* t. XII, Gallimard, Paris 1988, p. 336. Per quel che riguarda la parodia nel pensiero di Bataille si veda Warin F., *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, P.U.F., Paris 1994; Warin F., *La parodie dans tous ses états*, «Le Portique», 29, 5, 2012.

⁶¹⁵ Nancy J. - L., *La communauté désœuvrée*, cit. e 'L'insacrifiable', in Nancy J. - L., *Une pensée finie*, Gallilée, Paris 1990. Sul sacrificio in Bataille si veda French P., *After Bataille. Sacrifice, Exposure, Community*, Modern Humanities Research Association and Many Publishing, London 2007.

analogamente, il concetto di «insacrificabile» è del tutto insufficiente per spiegare la violenza in questione nella biopolitica moderna. «*L'homo sacer*», osserva Agamben, «è, infatti, insacrificabile e può, tuttavia, essere ucciso da chiunque». L'opposizione sacrificabile/insacrificabile è meno originaria, osserva Agamben, della dimensione della nuda vita, che costituisce il referente della violenza sovrana. La nuda vita rimanda a un'idea di sacertà che non è più circoscrivibile nella polarità fra idoneità al sacrificio e immolazione nelle forme prescritte dal rituale: «Nella modernità, il principio della sacertà della vita si è, cioè, completamente emancipato dall'ideologia sacrificale e il significato del termine sacro nella nostra cultura continua la storia semantica dell'*homo sacer* e non quella del sacrificio»⁶¹⁶.

Alla luce delle riflessioni maturate nel saggio del 1987 e, poi, in *Homo sacer I*, diventa ora comprensibile perché Agamben, nel passo di *Forme-de-vie*, poi confluito ne *L'uso dei corpi*, riferisca al pensiero di Bataille un aggettivo perentorio come «inservibile».

Come apparirà chiaro nelle prossime pagine, il concetto di *forma|di|vita* si svilupperà entro questa prospettiva critica e prendendo come punto di partenza il riconoscimento di una vita uccidibile e insacrificabile. Se la *forma|di|vita* coincide con una vita totalmente sottratta alle forme e se esse sono null'altro che il risultato delle scissioni ontologico-politiche operate sulla vita, è a partire dalla loro deposizione e abolizione che bisognerà pensare un superamento della nuda vita. Ciò potrà accadere non certo attraverso il sacrificio di una vita assolutamente uccidibile e assolutamente insacrificabile, ma attraverso la comparsa di una *vita altra* che allo stato attuale è del tutto inconcepibile. Essa sarà una vita finalmente libera ed esposta all'impensabile felicità che scaturisce dalla radicale nullificazione delle forme, delle relazioni e delle scissioni ontologico-politiche in cui è la vita è, sin dall'inizio, catturata e gettata.

⁶¹⁶Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 126.

3. «*Sommes-nous nous aussi en train de travailler pour le fascisme?*»

Informità incompatibili e attualità del monito benjaminiano

Toute les monstruosités violent les gestes atroces d'Hortense. Sa solitude est la mécanique érotique; sa lassitude, la dynamique amoureuse. Sous la surveillance d'une enfance, elle a été, à des époques nombreuses, l'ardente hygiène des races. Sa porte est ouverte à la misère. Là, la moralité des êtres actuels se décorpore en sa passion ou en son action. – O terrible frisson des amours novices sur le sol sanglant et par l'hyrogène clarteux! Trouvez Hortense.

Rimbaud, *H.*

L'ammonizione di Benjamin rievocata o, per meglio dire, rimessa in scena da Klossowski durante l'incontro con Agamben, non smette di ritornare alla mente durante la redazione di queste pagine. Sembra di vedere, attraverso il corpo di Klossowski che lo imita, il filosofo ebreo «con il viso da bambino sul quale pareva che fossero stati incollati dei baffi»⁶¹⁷, alzarsi in piedi con le mani sollevate e lanciare un monito che, superando la specificità dei destinatari di quella circostanza, si proietta verso un presente oscuro e tutt'altro che estraneo ai problemi che occupavano, in quegli anni, la riflessione di Bataille e del gruppo *Acéphale*.

La direttiva tracciata da Agamben nella critica al pensiero di Bataille, di cui si è parlato nelle pagine precedenti, prende spunto proprio dal quel monito. Collocandosi in questa linea critica, nella presente ricerca, si assume un'idea di informità del tutto incompatibile con quella batailleana. L'«informità» che concerne la forma divita è, infatti, una figura radicalmente destituente la cui facoltà di nullificare le forme e le relazioni ontologico-politiche non si lascia iscrivere né nella dimensione sacrificale dell'informe concepito da Bataille, né coincide con l'idea di ricongiungimento delle forme deposte, che è, invece,

⁶¹⁷ Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 115.

decisiva nella costituzione di una «vita inseparabile dalla sua forma» cui approda Agamben. Per formulare più compiutamente questa prima definizione del concetto e mostrare perché la *forma|di|vita* non potrà cadere nella logica batailleana del sacrificio e della sovranità, è necessario, innanzitutto, riprendere la definizione di «informe» che Bataille redige all'interno del *Dictionnaire* apparso all'interno del numero 7 di «Documents»:

Informe. Un dizionario comincerebbe dal momento in cui non desse più il senso ma i compiti delle parole. Così informe non è soltanto un aggettivo con tal senso ma un termine che serve a declassare, esigendo in generale che ogni cosa abbia la sua forma. Ciò che designa non ha diritti suoi in nessun senso e si fa schiacciare dappertutto come un ragno o un lombrico. Bisognerebbe effettivamente, perché gli uomini accademici fossero contenti, che l'universo prendesse forma. La filosofia intera non ha altro scopo; si tratta di dare una redingote a ciò che è, una redingote matematica. Per contro, affermare che l'universo non rassomiglia a niente e non è che informe equivale a dire che l'universo è qualcosa come un ragno o uno sputo⁶¹⁸.

Le prospettive dell'estetica e della critica d'arte che hanno riflettuto sulla sibillina definizione di Bataille – si pensi a Didi-Huberman e a Rosalind Krauss⁶¹⁹ – utilizzano il termine informe per l'analisi di oggetti estetici, non cogliendone appieno gli aspetti ontologico-politici che qui ci interessano. È proprio intorno a tali aspetti che, negli ultimi mesi, ho avuto modo di riflettere durante i frequenti incontri con Andrea Tortorella, autore di un lavoro dottorale in corso di elaborazione presso l'Université Paris 8 interamente dedicato all'informe

⁶¹⁸Traduzione riportata nell'edizione italiana degli articoli di Bataille a cura di Sergio Finzi: Bataille G., «Informe», *Documents*, Dedalo libri, Bari 1974, p. 165. Di seguito si riporta la voce originale del *Dictionnaire*: «Un dictionnaire commencerait à partir du moment où il ne donnerait plus le sens mais les besognes des mots. Ainsi informe n'est pas seulement un adjectif ayant tel sens mais un terme servant à déclasser, exigeant généralement que chaque chose ait sa forme. Ce qu'il désigne n'a ses droit dans aucun sens et se fait écraser partout comme une araignée ou un ver de terre. Il faudrait en effet, pur que les hommes académiques soient contents, que l'univers prenne forme. La philosophie entière n'a pas d'autre but : il s'agit de donner une redingote à ce qui est, une redingote mathématique. Par contre affirmer que l'univers ne ressemble à rien et n'est qu'informe revient à dire que l'univers est quelque chose comme une araignée ou un crachat», Bataille G., «Informe», «Documents», 7, 1929, p. 382.

⁶¹⁹Didi-Huberman G., *La ressemblance informe, ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Macula, Paris 1995; Krauss R., Bois Y. A., *Formless a User's Guide*, Zone Books, New York 1997.

batailleano⁶²⁰. Senza entrare nel dettaglio dell'analisi in questione, verranno qui riportati alcuni tratti relativi alla definizione batailleana riportata sopra, così come emersi nel corso delle ultime discussioni con lo studioso, per mostrare come il concetto di informe in Bataille si inserisca completamente all'interno di una logica sacrificale e sovrana.

Innanzitutto, il termine «informe», così come viene inteso nella definizione di Bataille, appare come una figura auto-escludentesi dall'ordine normativo del linguaggio e, di conseguenza, dal campo giuridico-normativo. Bataille esplicita che nel termine è insito non solo un fuoriuscire dall'esigenza logico-linguistica, nella quale si presume che ogni cosa abbia la sua forma, ma anche un «declassamento» della forma stessa. L'informe descritto da Bataille è dunque qualcosa che intende rifuggire il senso assegnatogli dalla parola, destituire il «compito» che la parola ha in quanto tale. Ed è nel termine «compito» che Bataille sancisce una tensione verso l'inoperosità, che il termine acquisirebbe slegandosi dalla sua forma-funzionale, dalla forma che ne determina la funzione in quanto *forma preposta a*. In questo senso va letto anche il riferimento al «non aver diritti», dove emerge l'essenza a-normativa dell'informe che lo farebbe fuoriuscire dalla determinazione impositiva del diritto, dall'ordine politico-giuridico nel quale ogni forma è individuata e individuabile per essere riconoscibile e sottoponibile alla norma. Nella visione di Tortorella ciò che rimane slegato da essa – l'informe – si sottrae al piano dell'apparire e non è più un termine, bensì proprio un essere che, seppur permanendo all'interno del piano, ne è espunto perché fuoriesce dal tratto relativo-riconoscitivo. L'informe, in questa prospettiva, s'abbandona desiderativamente al suo nulla, senza pervenire mai a una completezza. L'abbandono, secondo lo studioso, è diniego estremo della forma che lambisce la vita, che ne dà il contorno entro il quale iscrivere; esso è la deposizione dell'essere-nella-forma in quanto deposizione della forma che si sussume nella relazione normo-giuridica. Ne *Le Coupable* Bataille scrive:

⁶²⁰Tortorella A., *La conception de l'informe dans les romans de Bataille*, École doctorale Pratiques et théories du sens, Université Paris 8, Cotutèle: Università degli studi di Milano Statale, Dipartimento di filosofia. Directeurs: Christian Doumet, Gianfranco Mormino.

«L'être est l'absence que les apparences dissimulent»⁶²¹. Questo estremo negativo della forma fa sì che essa si collochi, attraverso un desiderio sacrificale, oltre il fondo del gioco fra polarità⁶²², raggiungendo ciò che non può essere sussunto nella formità. Il desiderio informale è dunque desiderio sacrificale che si attua in sé e per sé, attraverso una auto-esclusione dal piano formale-normativo. Il sacrificio è qui uno strumento che l'informe *attua a sé* per porsi all'interno del desiderio: è un furore quasi eroico.

Da quanto sinora detto, ciò che sembra portare all'informe nella ricerca di Tortorella è qualcosa come un'odologia rovesciata sullo stesso essere, che lo spalanca, attraverso l'informità, al suo desiderio di sacrificio e, dunque, verso l'abisso. Bataille vede nel sacrificio, del resto, un ponte verso questo abisso.

Il tentativo di pensare, a partire dal concetto batailleano, un «essere informe», un essere, cioè, totalmente sottratto alla forma linguistica e quindi giuridico-politica, se, in apparenza sembra aprire una possibilità per sottrarlo alla normatività e, quindi, alle relazioni ontologico-politiche, incorre, tuttavia, nell'imperdonabile errore di fondo in cui lo stesso Bataille era incorso.

Riconoscere la possibilità di fuoriuscire dalla lingua e dall'ordine giuridico-normativo a qualcosa come un «essere informe», senza prima pensare lo scioglimento del vincolo sovrano che ne lega la vita a un potere di morte, equivale a far valere l'insacrificabile nuda vita dell'*homo sacer* come una figura sovrana. Il problema, a ben vedere, si colloca a un livello più profondo e concerne proprio il non aver riconosciuto come problema biopolitico cruciale questo vincolo che lega, nell'eccezione, la vita sacra al potere sovrano. Una vita originariamente soggetta a un potere di morte e irreparabilmente esposta alla violenza della relazione di abbandono. Ritorna qui il rischio paventato da Agamben e cioè quello di cadere nella stessa logica che ha guidato la biopolitica

⁶²¹Bataille G. [1944], *Le coupable*, in *Œuvres complètes*, t. V, Gallimard, Paris 1973, p. 45.

⁶²²Nella teoria batailleana la polarità è la divisione che nasce in seno alla sua *weltanschauung* per la quale l'insieme dei fatti del mondo viene diviso attorno a dei poli positivi e negativi; con maggiore specificità ritroveremo questo anche nella sua concezione etica, la quale però è data seguendo sempre il principio della parodia. In quest'ultima vedremo dunque come le polarità che dividono lo schema degli eventi cosmici, in fatti positivi e negativi, verranno invertiti e guadagneranno un'inversione anch'essi. Il polo positivo così corrisponderà ad un fattore negativo e viceversa. Cfr. G.Bataille, *La polarité humaine*, in *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris 1970.

della modernità e «fare della nuda vita come tale l'oggetto eminente della politica»⁶²³.

Se nel sacrificio e nell'eccesso individuale, la vita sovrana si definisce per Bataille nell'immediata trasgressione dell'interdizione di uccidere, ciò coincide con la bizzarra idea di pensare una via d'uscita dalla sovranità trasgredendo un'interdizione infondata, che vieterebbe, cioè, l'uccisione di una vita, la nuda vita, che, nel regime biopolitico moderno è esposta, esattamente come lo era l'*homo sacer*, all'immane violenza sovrana nella forma di un'assoluta uccidibilità. Ritornano qui le parole di Agamben: «Bataille non si accorge di prendere il corpo politico dell'*homo sacer*, definito dalla logica dell'eccezione, per il prestigio del corpo sacrificale, inscritto invece nella logica della trasgressione». L'*homo sacer*, cioè, è certamente insacrificabile ma è, allo stesso tempo e soprattutto, assolutamente uccidibile. Il mancato riconoscimento della struttura della sovranità in Bataille ci riporta al problema indicato all'inizio della ricerca e che è un assunto decisivo all'interno del progetto «Homo sacer»: «con un nemico la cui struttura resta sconosciuta si finisce prima o poi con l'identificarsi»⁶²⁴. Tentare di immaginare l'infermità come possibilità di sottrazione dalle relazioni ontologico-politiche senza aver prima analizzato la struttura dell'*archè* a fondamento di esse e il modo in cui la vita è implicata nella biopolitica, conduce l'analisi a quel naufragio che ha già colpito le rivoluzioni che sono state ispirate dalla critica anarchica e marxista. L'insufficienza di tale critica, per Agamben, risiede precisamente nel «non aver neppure intravisto questa struttura e di aver così lasciato sbrigativamente da parte l'*arcanum imperii*, come se esso non avesse altra consistenza al di fuori dei simulacri e delle ideologie che erano stati allegati per giustificarlo»⁶²⁵.

Per i motivi qui esposti e al di là dell'intento reale o farsesco di Bataille, non si potrà raggiungere, a partire dalla sua teoria, altra cosa che non sia l'incessante ripetizione del bando sovrano. Agamben suggerisce di leggere le motivazioni del monito benjaminiano riportato con enfasi da Klossowski proprio in questo rischio

⁶²³ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 287.

⁶²⁴ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 16.

⁶²⁵ *Ibidem*.

di identificarsi con il nemico, in questo rimanere entro la logica della sovranità contribuendo, in ultima analisi, al mantenimento del bando sovrano. È questo monito, insieme alla lettura che ne fa Agamben, che, ogni volta riemerge durante le animate discussioni con Andrea Tortorella. Fondare un'*ontologia dell'informe* – questo è l'intento del mio amico studioso – rischia di fondare, inavvertitamente, un'ontologia della morte. Essa, a ben vedere, non potrà condurre alla destituzione della macchina ma soltanto alla sua incessante riproduzione. Nell'ipotesi migliore, una prospettiva simile porterà a scorgere nel sacrificio individuale (che altro non è se non una prova dell'assoluta uccidibilità della nuda vita che si rivolge su se stessa), una possibile via d'uscita dalla violenza sovrana. Se l'ontologia, come ripetuto più volte nel corso della ricerca, è, secondo Agamben sempre un'odologia, una via che l'essere apre storicamente verso se stesso, bisognerebbe interrogarsi profondamente sulla via cui può condurre un'ontologia dell'informe sviluppata a partire dal pensiero batailleano. Qui, al monito di Benjamin sopravviene, ancora una volta, quello di Agamben che ci spinge a chiederci costantemente se possiamo essere davvero sicuri di non star lavorando per il fascismo o, per lo meno, per «quel destino totalitario dell'Occidente che Benjamin poteva avere in mente»⁶²⁶. Ed è questa preoccupazione che ci ha spinti, ancor prima di tentare una formulazione più compiuta di quella figura che abbiamo chiamato formaldivita, a chiarire immediatamente il rapporto con l'informe batailleano.

In definitiva, una ricerca che si pone come compito quello di pensare una radicale liberazione della nuda vita dalla violenza del bando sovrano non potrà accogliere un pensiero che, come quello di Bataille, rimane tutto interno alla dialettica della sovranità e alle pastoie del sacro e che scambia la nuda vita iscritta nella logica dell'eccezione – referente irrinunciabile della biopolitica – per il prestigio del corpo sacrificale. In questo senso, in totale accordo con Agamben, consideriamo una teoria siffatta irrimediabilmente «inservibile». Mantenendo impensato e dunque inalterato il legame biopolitico tra vita e sovranità, essa è inservibile sia per raggiungere una *odos* come deposizione senza

⁶²⁶Agamben G., *Bataille e il paradosso della sovranità*, cit., p. 119.

abolizione delle relazioni ontologico-politiche – prospettiva messianico-paolina che definisce l'intento agambeniano – sia per riflettere su una deposizione cui si accompagna una abolizione: il puro *lasciar cadere* le forme destituite che concerne il concetto di *forma|di|vita*.

All'informe batailleano come desiderio di abbandonare le forme attraverso il sacrificio della nuda vita qui si oppone un informe che lungi dal darsi a partire da essa, appare soltanto nel momento della destituzione e abolizione delle forme e delle relazioni ontologico-politiche dove la nuda vita è implicata. La forma|di|vita appare, cioè, nel momento in cui la nuda vita scompare come tale: l'informità che essa raggiunge coincide con la sua radicale liberazione.

4. Una vita assolutamente inconcepibile

Là où nous n'avons plus de secret, nous n'avons plus rien à cacher. C'est nous qui sommes devenus un secret, nous qui sommes cachés.

Deleuze-Parnet, *Dialogues*

Ciò che può essere mostrato non può essere detto.

. Wittgenstein, *Tractatus*

Che la *forma|di|vita* possa apparire soltanto nel momento in cui la nuda vita scompare significa che la *forma|di|vita* può darsi soltanto nel punto in cui il dispositivo è deposto e i suoi elementi sono a contatto, nel senso che viene esibita l'assenza di ogni relazione ed essi cadono, raggiungendo una soglia di indiscernibilità che non consente più di individuare i termini stessi. Nella *forma|di|vita* non solo la vita non sarà più separata dalla sua forma, ma non sarà più possibile prelevare qualcosa come una *zoè* o un *bios* per *constituire* una forma-

di-vita; non sarà possibile, cioè, isolare qualcosa *come una forma* se quest'ultima altro non era se non il risultato delle stesse divisioni e articolazioni della macchina ontologico-politica.

La *forma\di\l vita*, dunque, sebbene radicata e generata a partire dal pensiero agambeniano, fa segno verso una potenza destituente che *depone e abolisce* le forme prodotte dalla macchina ontologico-politica senza ricomporle – come ricomporre, del resto, qualcosa che è stato deposto e abolito? – in nessuna nuova forma. Le forme non possono essere ricomposte proprio in quanto destuite e nullificate, lasciate, cioè, al *lasciar cadere*. La *forma\di\l vita* porta con sé un compimento gioioso che si dà con l'apparizione di una vita inoperosa e senza forma, con un nuovo uso della vita che, però, proprio perché radicalmente sottratto all'ontologia e alla politica occidentali, non potrà essere pensato fino in fondo dallo stesso pensiero che le ha prodotte. La *forma\di\l vita come concetto* dunque, non solo non potrà concepire la *forma\di\l vita come vita* nella sua pienezza, ma esso si arresterà e perderà la sua forma nel momento in cui quest'ultima appare. Ciò perché esso, in quanto concetto, è pensato in quel pensiero o, che è lo stesso, in quel linguaggio, che consente la riproduzione della macchina ontologico-politica dalla sua fondazione greca ad oggi. Linguaggio che è, anzi, il luogo privilegiato in cui si sono prodotte e si producono le scissioni e le articolazioni della vita. La *forma\di\l vita come vita* può darsi soltanto nel punto della radicale abolizione delle forme che consentono la scissione e la cattura della vita nella macchina logo-onto-politico-giurica. Se, dunque, per le ragioni esposte, prima della sua comparsa nessun pensiero e nessun linguaggio potranno pensarla nella sua totalità, all'apparire della *forma\di\l vita*, pensiero e linguaggio saranno deposti e aboliti insieme alla macchina. In questo senso, *la forma\di\l vita come vita radicalmente libera e sottratta a qualsiasi forma è, allo stato attuale, una vita assolutamente inconcepibile*.

A differenza della *forma-di-vita* agambeniana, «che ancora non esiste nella sua pienezza» – Agamben si stupisce di come, per trovare esempi di una vita inseparabile dalla sua forma, «si debba frugare nei registri patografici» o negli archivi di polizia come era avvenuto a Foucault per le sue *Vite degli uomini*

*infami*⁶²⁷ –, la *forma|di|vita* come vita non potrà essere cercata, allo stato attuale, in nessun luogo, perché essa può apparire soltanto come deposizione e abolizione della macchina ontologico-politica.

La forma-di-vita, afferma ancora Agamben, «può attestarsi soltanto in luoghi che, nelle circostanze presenti, appaiono necessariamente non edificanti». Ciò coincide, conclude il filosofo, con «un'applicazione del principio benjaminiano, secondo cui gli elementi dello stato finale si nascondono nel presente non nelle tendenze che appaiono progressive, ma in quelle più insignificanti e spregevoli»⁶²⁸. È proprio questa condizione che sembra inerire alla *forma|di|vita come concetto*. Esso, infatti, in quanto concetto che, a differenza della *forma|di|vita come vita*, è esistente dentro la macchina, verrà sottoposto, suo malgrado, alla forma-giudizio. In questo senso sarà certamente anch'esso, come la *forma|di|vita come vita*, qualcosa di «inconcepibile». Ma non, tuttavia, nel significato di «impensabile», bensì in quello, decisamente diverso e deteriore, di «inammissibile» o «inaudito».

⁶²⁷Foucault M., *La vie des hommes infâmes*, «Les Cahiers du chemin», 29, 15 janvier 1977, pp. 12-29, ora in *Dits et Écrits III*, Gallimard, Paris 1994, p. 237-253.

⁶²⁸Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 290.

Forma|di|vita: alcune riflessioni conclusive

Guai a voi uomini della legge, poiché avete tolto la chiave della conoscenza: voi stessi non siete entrati e non avete permesso di entrare a coloro che si avvicinavano.

Luca, 11, 47-54

Voi non siete del Castello;
voi non siete del villaggio;
voi non siete niente...

F. Kafka, *Il Castello*.

Se prendere le distanze dall'informe batailleano ha consentito di precisare in più occasioni i tratti di ciò che, spinti da un'esigenza definitoria (che, in fin dei conti, testimonia dell'attrazione che la forma ogni volta esercita in questo mondo) abbiamo indicato con il sintagma *forma|di|vita*, qui si riprenderà l'analisi condotta nel primo capitolo della precedente sezione per formulare, ritornando alle annotazioni lì tracciate, alcune riflessioni conclusive. Conclusive, beninteso, nel senso indicato da Agamben nell'«Avvertenza» che apre *L'uso dei corpi*: «una ricerca [...] come ogni opera di poesia e di pensiero», egli afferma «non può essere conclusa, ma solo abbandonata (e, eventualmente, continuata da altri)»⁶²⁹. Si vorrebbe qui partire da un dato che emerge rileggendo il volume appena citato e, cioè, la singolare frequenza con la quale Agamben adopera il verbo «costituire» e, talvolta, un sostantivo e un avverbio morfologicamente e semanticamente ad esso affini – «costituzione» e «costitutivamente» – quando si tratta di pensare la forma-di-vita. Si osservino le seguenti frasi: «Nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita»⁶³⁰; «La costituzione di una forma-di-vita coincide, cioè, integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa

⁶²⁹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 9.

⁶³⁰ *Ivi*, p. 350.

si trova gettata»⁶³¹; «Non si tratta di attributi o proprietà di un soggetto che giudica, ma del modo in cui ciascuno, perdendosi come soggetto, si costituisce come forma-di-vita»⁶³². L'elenco di casi simili potrebbe protrarsi ma vi è un altro elemento sul quale si vorrebbe attrarre l'attenzione: esso appare con evidenza sia nel primo che nel secondo esempio dove emerge una particolare prossimità fra la facoltà destituente della forma-di-vita e il suo il «costituirsi». Nel seguente passaggio questa prossimità assume un sapore quasi ossimorico: «Nel punto in cui il dispositivo è così disattivato, la potenza diventa una forma-di-vita e una forma-di-vita è costitutivamente destituente»⁶³³. Dell'ossimoro, però, la formula «costitutivamente destituente» sembra avere ben poco perché nella forma-di-vita «costituente» e «destituente» non stanno nella relazione in cui *oxys*, acuto e *moros*, ottuso, si trovano nell'*oxymoron*. In altre parole, nella forma-di-vita «destituente» e «costituente» appaiono due termini tutt'altro che inconciliabili. Se si torna al primo esempio si vedrà che anzi, essi, coincidono quasi del tutto: «Nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita». In quel «punto», la *costituzione* della forma-di-vita coincide senza residui con la *destituzione* delle forme di vita, così come nell'ultimo esempio essa coincide con qualcosa che Agamben usa frequentemente come sinonimo di destituzione e cioè con una «disattivazione». Per avere una prima chiarificazione riguardo questa (soltanto in apparenza) singolare prossimità bisognerà rivolgersi, innanzitutto, al messianismo paolino che attraversa il pensiero di Agamben. Si è già parlato, nei capitoli precedenti, della ripresa che Agamben fa ne *L'uso dei corpi* di quella «strategia destituente e non distruttiva né costituente» che è assunta da Paolo di fronte alla legge. Paolo definisce il rapporto tra il messia e la legge attraverso il verbo *katargein*, che significa «rendere inoperante» (*argos*), «disattivare». Il messia, che è «il telos [cioè fine e compimento] della legge»⁶³⁴, «renderà inoperante [*katargese*] ogni potere, ogni autorità e ogni potenza»⁶³⁵. Abbiamo visto come Agamben,

⁶³¹Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 350

⁶³²*Ivi*, p. 294

⁶³³*Ivi*, p. 350

⁶³⁴Paolo, *Rom.*, 10, 4.

⁶³⁵Paolo, *I Cor.*, 15, 24.

riflettendo su questa figura del messia, riprenda la formula paolina *hos me* («come non») affermando che «il ‘come non’ è una deposizione senza abdicazione. Vivere nella forma del «come non» significa destituire ogni proprietà giuridica e sociale, senza che questa deposizione fondi una nuova identità». Qui la forma-di-vita appare come una figura *che depone senza abolire, che destituisce senza negare*: «Una forma-di-vita è, in questo senso, quella che incessantemente depone le condizioni sociali in cui si trova a vivere, senza negarle, ma semplicemente usandole»⁶³⁶. Il «come non» paolino, dunque, mettendo in tensione ogni condizione fattizia verso se stessa, la revoca e la disattiva *senza alterarne la forma*. La vocazione messianica, osserva Agamben, coincide con la disattivazione e la depropriaione della condizione fattizia, che si apre così a un nuovo possibile uso: «La ‘nuova creatura’» scrive Agamben riferendosi a un passo di Paolo, «non è che la capacità di rendere inoperosa e usare in nuovo modo la vecchia»⁶³⁷.

A ben vedere, la concezione paolina che passa nella forma-di-vita di Agamben è già tutta contenuta nel verbo *katargein* che, con un’intuizione geniale, Lutero traduce con *aufheben*, con un verbo che significa, allo stesso tempo, «abolire» e «conservare». La forma-di-vita, dunque, abolisce e, simultaneamente, conserva. Essa destituisce senza negare, depone senza abolire. Ma cosa esattamente la forma-di-vita abolisce e cosa conserva e, soprattutto, che relazione c’è tra questo «conservare» e quel «costituire» che abbiamo visto tanto frequentemente affiancarsi alle formulazioni agambeniane della forma-di-vita?

Si è visto come per Agamben la forma-di-vita è, anzitutto, una vita inseparabile dalla sua forma, una vita dove *zoè* e *bios*, divisi e separati dalla tradizione ontologico-politica, appaiano ricongiunti. Già nella parte finale di *Homo sacer I* Agamben parlava di un *bios* che è soltanto la sua *zoè*: «occorrerà», egli scriveva in quell’occasione, «fare dello stesso corpo biopolitico, della nuda vita stessa il luogo in cui si costituisce e s’insedia una forma di vita tutta versata nella nuda vita, un *bios* che è solo la sua *zoè*»⁶³⁸. Nel già discusso capitolo 5 della terza parte

⁶³⁶ Agamben G., *L’uso dei corpi*, cit., p. 345.

⁶³⁷ *Ivi*, p. 87.

⁶³⁸ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 210.

de *L'uso dei corpi* il problema veniva affrontato nei termini di un «‘vivere (o essere) la propria *zoè*’», di «un modo di vita che ha per oggetto soltanto la vita, che la nostra tradizione politica ha sempre già separato in nuda vita». In tal senso, per Agamben bisognerà vivere la vita «come qualcosa di assolutamente inseparabile, far coincidere in ogni punto *bios* e *zoè*». Perché i due elementi coincidano in una vita insperabile dalla sua forma, non basterà semplicemente opporli, ma sarà necessario «neutralizzare il dispositivo bipolare *zoè/bios*»⁶³⁹. È dunque necessario «rendere inoperosi tanto il *bios* che la *zoè*, perché la forma-di-vita possa apparire come il *tertium* che diventerà pensabile soltanto a partire da questa inoperosità, da questo coincidere – cioè cadere insieme – di *bios* e *zoè*»⁶⁴⁰. È questo un punto decisivo perché nell’«Epilogo» del *L'uso dei corpi* il rapporto fra forma-di-vita e potenza destituente si precisa proprio rispetto alla disattivazione del dispositivo *zoè/bios*: «Nel punto in cui il dispositivo è così disattivato, la potenza diventa una forma-di-vita e una forma-di-vita è costitutivamente destituente»⁶⁴¹. Nel corso della presente ricerca è stato più volte rilevato come Agamben, ne *L'uso dei corpi*, sviluppando il progetto di una politica totalmente sottratta alla relazione, doti la potenza destituente dei tratti che concernono il concetto di «contatto» elaborato da Colli: «Chiamiamo destituente una potenza capace di deporre ogni volta le relazioni ontologico-politiche per far apparire fra i loro elementi un contatto»⁶⁴². Laddove una relazione viene destituita e interrotta, i suoi elementi saranno in questo senso a contatto, nel senso che viene esibita fra di essi l'assenza di ogni relazione. Così, nel punto in cui una potenza destituente esibisce la nullità del vincolo che pretendeva di tenerli insieme, gli elementi si mostrano a contatto senz’alcuna relazione: «ma, perciò stesso, ciò che era stato diviso da sé e catturato nell'eccezione appare ora nella sua forma libera e indelibata»⁶⁴³. Si è visto come questa formulazione della potenza destituente proposta da Agamben nell’«Epilogo» era apparsa, nel capitolo 1 della terza parte della presente ricerca,

⁶³⁹ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 287.

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

⁶⁴¹ *Ivi*, p. 350.

⁶⁴² *Ivi*, p. 344.

⁶⁴³ *Ivi*, p. 345.

in un certo qual senso dissonante rispetto alla definizione di forma-di-vita che egli propone nei capitoli 5 e 6 dello stesso libro. Abbiamo già mostrato come Agamben, infatti, pervenga qui, seguendo la bio-ontologia plotiniana, alla singolare formulazione della forma-di-vita come «esilio di un solo presso un solo», a una vita che, destituito il dispositivo che la teneva legata nella relazione e divenuta inseparabile dalla sua forma, dimora adesso in una non-relazione, in un “bando rovesciato”. Esso non ha più la forma di un legame, di un’eccezione della nuda vita, ma di ciò che Agamben chiama «un’intimità senza relazione»: «‘Solo presso un solo’ (‘solo a solo’))» afferma il filosofo, «può soltanto significare: essere insieme al di là di ogni relazione»⁶⁴⁴. Il rapporto fra potenza costituente e forma-di-vita, così come pensato nell’«Epilogo» appare con evidenza quando Agamben scrive: che «nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita. [...] La costituzione di una forma-di-vita coincide, cioè, integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa si trova gettata»⁶⁴⁵. Proprio questa definizione ci era apparsa non del tutto conciliabile con la formulazione della forma-di-vita come «esilio di un solo presso un solo» proposta nel capitolo 6 della terza parte de *L’uso dei corpi*, laddove la relazione di bando che include/esclude la nuda vita, nella quale Agamben aveva indicato la relazione politica fondamentale, veniva ora capovolta e deliberatamente assunta dal filosofo. Fedele al rovesciamento operato da Plotino, che intende l’esilio della formula *phygè monou pros monon* non nel senso di abbandono, di bando di un singolo dalla città – e che anzi dissolve tale significato negativo in uno stato di «felicità» e di «leggerezza» – Agamben trasferisce questa paradossale «separazione» in un concetto di forma-di-vita che assume ora la forma di un «bando di sé presso di sé». Ci era sembrato, cioè, paradossale che una forma-di-vita, la cui costituzione «coincide integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa si trova gettata», potesse finire per risolversi come ricongiungimento della vita alla sua forma e, in particolare nel caso della forma-di-vita come «esilio di un solo presso un solo», che quella

⁶⁴⁴ Agamben G., *L’uso dei corpi*, cit., p. 301.

⁶⁴⁵ *Ivi*, p. 350.

forma-di-vita potesse presentarsi nella forma di un bando, di ciò che Agamben definisce «un bando che non ha più la forma di un legame, di una esclusione-inclusione della nuda vita, ma quella di un'intimità senza relazione». Perché riprendere la forma del bando, rovesciandola (privandola della relazione)? Che ne è della soglia di indiscernibilità in questa definizione? Si ricordi quanto afferma Agamben al riguardo: «La soglia di indiscernibilità è il centro della macchina ontologico-politica: se la si raggiunge e ci si tiene in essa, la macchina non può più funzionare»⁶⁴⁶. Se, infatti, per Agamben la regressione archeologica conduce a un'*odos*, alla comparsa, cioè, di una via d'uscita nel momento in cui i termini opposti cadono, raggiungendo la soglia di indiscernibilità al centro della macchina ontologico-politica, (e determinandone, in tal modo, la disattivazione)⁶⁴⁷, il problema che era apparso era precisamente in che modo raggiungere questa indiscernibilità a partire da qualcosa come una forma-di-vita come «esilio di un solo presso un solo».

In tal senso, non soltanto questo «bando di sé presso sé», suggerisce una risoluzione della caduta degli opposti nella ripresa, seppur rovesciata, di una forma centrale e originaria dell'eccezione della vita – la forma-bando –, ma è proprio la ripresa dei termini opposti dopo la loro caduta il punto che ci sembrava incomprensibile. Il «bando di sé presso sé», che nella prospettiva di Agamben rappresenta un rovesciamento del bando sovrano, sembra infatti fondarsi sulla ri-assunzione capovolta della struttura del bando stesso e, quindi, in ogni caso, sulla ripresa di una forma *della* stessa macchina ontologico-politica che si intendeva destituire/disattivare/deporre. È in questa direzione che si era ipotizzato nel primo capitolo della presente sezione un meccanismo di ripresa-mimesi-rovesciamento che reclude la forma-di-vita in un esilio e relega la potenza destituente a un compito che, pur in senso rovesciato, depone e rende indiscernibile ciò che è già sempre reso indiscernibile dalla macchina. A ben vedere, il problema centrale rimane il seguente: *come raggiungere l'indiscernibilità se le forme cadute ritornano e sono ancora riconoscibili, nominabili, prelevabili e articolabili come tali?* Se la raggiunta soglia di indiscernibilità fra i due termini a contatto è la

⁶⁴⁶ Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 304.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

conseguenza di una disattivazione del dispositivo *zoè/bios*, non si vede perché il *bios*, per creare una forma-di-vita debba ricongiungersi ad una *zoè*, se i due termini qui in questione altro non erano se non il risultato del dispositivo stesso, il risultato, cioè, delle separazioni e delle divisioni ontologiche-politiche. Se il dispositivo bipolare *zoè/bios* funziona attraverso l'eccezione della *zoè* o di una parte di essa a fondamento della vita politicamente qualificata – il *bios* – allora la *zoè* è un termine che sussiste soltanto finché il dispositivo di eccezione sussiste, finché vige, cioè, la sua relazione con il *bios*. Ma se la relazione tra *bios* e *zoè* viene sciolta e i due termini sono a contatto e cadono, nel senso che coincidono entrando in una soglia di indiscernibilità (che non dovrebbe più consentire di parlare di *zoè* e *bios*), né forma né ricongiungimento dovrebbero essere più possibili. La caduta di *zoè* e *bios*, ormai coincidenti perché a contatto, sembra raggiungere nella forma-di-vita di Agamben una soglia di indiscernibilità che non solo coincide con la medesima indiscernibilità che la macchina incessantemente produce ma che non è, non può essere, una reale indiscernibilità se vi è ancora la possibilità di prelevare qualcosa come *zoè* e *bios* e ricomporli in una forma-di-vita.

Come non dubitare – ci si chiedeva nel capitolo 1 – che un *odos* così formulato finisca per essere, più che una via d'uscita, una via perfettamente compatibile e interna alla stessa macchina ontologico-politica? .

Che il problema con il quale ci si sta confrontando avesse un carattere ben più generale era stato suggerito in quel capitolo. Una conferma di ciò si può avere da una breve analisi della definizione generica della forma-di-vita come *vita inseparabile dalla sua forma*. La *costituzione* di una forma-di-vita ha inizio con una neutralizzazione del dispositivo bipolare *zoè/bios*⁶⁴⁸ (che tiene i termini separati in una relazione di eccezione) e culmina nella creazione di una vita dove la *zoè* si ricongiunge al suo *bios* e i due termini coincidono senza residui («cadono insieme» direbbe Agamben), aprendo una soglia di indiscernibilità che, coincidendo con l'indiscernibilità che è al centro della macchina ontologico-politica, ne determinerebbe la disattivazione. Come già mostrato, *zoè* e *bios* dopo

⁶⁴⁸Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 287.

la disattivazione/destituzione del dispositivo – dopo il loro «cadere insieme» – *persistono* sebbene essi non fossero che termini risultanti dal dispositivo stesso che adesso è disattivato. Ciò significa che la forma-di-vita prevede un prelievo e una *conservazione* di termini depositi e ormai coincidenti (e dunque supposti essere indiscernibili) e una loro ri-articolazione.

Ciò che qui appare con evidenza è che *la ripresa e la conservazione dei termini destituiti e la loro costituzione secondo una nuova articolazione è un carattere generale, insito nella forma-di-vita*. In tal senso, l'«esilio di un solo presso un solo» non è che una forma particolare di questa ripresa/riarticolazione costituente delle forme deposte. Ed è precisamente questa deposizione cui segue una salvazione e una riarticolazione costituente dei termini destituiti ciò che Agamben intende quando afferma che la forma-di-vita è «costitutivamente destituente». Tornano qui le immagini evocate nei passi di Paolo sul messia, il verbo *katargein* e la sua traduzione luterana con il verbo tedesco *aufheben* che non sarebbe sfuggita ad Hegel. Le forme destituite nella forma-di-vita sono abolite e conservate allo stesso tempo. Così come i codici del diritto ormai depositi e resi inoperosi alla cui lettura si dedica Bucefalo nel *Nuovo Avvocato* di Kafka, *zoè* e *bios*, dopo la disattivazione del dispositivo, persistono e si aprono a un nuovo uso. Questo uso coincide con la loro nuova articolazione, la loro costituzione in una forma-di-vita. Il dimorare in una non-relazione di *zoè* e *bios* nell'«esilio di un solo presso» come forma-di-vita, riproduce, in tal senso, lo schema di una deposizione della relazione senza abolizione⁶⁴⁹.

«Se al momento della chiamata», scrive Paolo, «ti trovavi nella condizione di schiavo, «non preoccupartene. Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa' uso (*mallon chresai* - cioè, della tua condizione di schiavo)» . «‘Far uso’» scrive

⁶⁴⁹ La dialettica del fondamento che attraversa il pensiero di Agamben e influenza la sua concezione della storia, mostra evidenti analogie con l'idealismo, laddove nella sua posizione teorica il concetto ha un primato sul reale. Le trasformazioni reali, cioè, possono essere solo il risultato di trasformazioni concettuali: per il filosofo alla base di ogni odologia vi è sempre un'ontologia. È lo stesso Agamben a suggerire l'analogia fra dialettica del fondamento e idealismo ne *Il linguaggio e la morte*. Per esempio, il concetto di animale politico si scinde in figure concettuali opposte, esistenza e nuda vita; una figura è posta a fondamento dell'altra e la ricomposizione avviene in una terza figura, la forma-di-vita, che rappresenta qui l'assoluto sciolto da relazioni. Agamben G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della nega-tività*, Einaudi, Torino [1982] 2010. Cfr. D. LaCapra, *Approaching Limit Events: Siting Agamben*, in Calarco M., DeCaroli S., (a cura di), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, University Press, Stanford 2007, pp. 126-142.

Agamben, «nomina qui il potere deponente della forma di vita del cristiano, che destituisce ‘la figura di questo mondo’ (*to schema tou kosmou toutou*) ». Da qui il rapporto tra inoperosità e potenza costituente: «in entrambe», per Agamben, «è in questione la capacità di disattivare e rendere inoperante qualcosa – un potere, una funzione, un’operazione umana – senza semplicemente distruggerlo, ma liberando le potenzialità che in esso erano rimaste inattuate per permetterne così un uso diverso»⁶⁵⁰.

Anzitutto bisognerà chiedersi a cosa conduce questa capacità di rendere inoperante qualcosa senza abolirlo, questa singolare *destituzione costituente* della forma-di-vita. In secondo luogo bisognerà capire a cosa può corrispondere una macchina ontologico-politica deposta e resa inoperosa ma non abolita e quale vita può dimorare in questa macchina. Le risposte a questi interrogativi non sono difficili da intuire ed è lo stesso Agamben ad offrirci una chiara spiegazione:

La forma-di-vita è, in questo senso, la revocazione di tutte le vocazioni fattizie, che depone e mette in tensione dall'interno nel gesto stesso in cui si mantiene e dimora in esse. Non si tratta di pensare una forma di vita migliore o più autentica, un principio superiore o un altrove, che sopravviene alle forme di vita e alle vocazioni fattizie per revocarle e renderle inoperose. L'inoperosità non è un'altra opera che sopravviene alle opere per disattivarle e deporle: essa coincide integralmente e costitutivamente con la loro destituzione, col vivere una vita.⁶⁵¹

La forma-di-vita coincide dunque col *vivere una vita*. La deposizione delle forme di vita (che riposano sulla nuda vita) non comporterà la comparsa di una vita diversa da esse, né bisognerà pensare a un principio superiore o a un altrove.

Si tratta, a ben vedere, di una prospettiva tutto sommato rassicurante per cui la deposizione della macchina ontologico-politica non comporterà radicali trasformazioni dell'esistenza. Si tratterà di continuare a vivere la propria vita, laddove la trasformazione sarà di natura meramente teorica o al limite teologica⁶⁵². La condizione fattizia rimarrà del tutto inalterata: la forma-di-vita la

⁶⁵⁰Agamben G., *L'uso dei corpi*, cit., p. 345.

⁶⁵¹*Ivi*, pp. 350-51.

⁶⁵²A tal proposito si veda Geulen E., *Giorgio Agamben zur Einführung*, Junius, Hamburg 2009, p. 166; Liska V., *Il Messia davanti alla Legge: Giorgio Agamben, Walter Benjamin e Kafka*, in L. Dell'Aia (a cura

deporrà *dall'interno*, semplicemente dimorando in essa. Il messianismo di Agamben, in tal senso, deponendo senza abolire la macchina che sottopone a critica, sembra lasciare del tutto immutato lo *status quo*, proponendo una trasformazione logico-concettuale che non sembra aprire altra *odos* all'essere e alla vita che non sia quella già aperta dalla macchina stessa.

In tal senso, aver indicato il raggiungimento dell'identità fra soglia di indiscernibilità derivante dal cadere degli elementi desposti e soglia di indiscernibilità quella al centro della macchina ontologico-politica come soluzione per la sua disattivazione, dà la misura del tipo di trasformazione, tutta interna alla macchina, che concerne, in ultima analisi, l'odologia agambeniana.

È in questo senso che andrebbe ricollocata la figura della potenza destituente attraverso la quale abbiamo letto, nel corso dell'intera ricerca, il percorso archeologico-odologico del pensiero di Agamben.

La questione della potenza destituente come potenza che scioglie il nesso tra violenza e diritto senza mai abolire la legge, ma semplicemente deponendola per aprirla ad un nuovo uso, va riletta, alla luce delle riflessioni qui condotte, in questa prospettiva. Il nodo della deposizione senza abolizione spiegherebbe, a dispetto dell'assunzione del termine «potenza puramente destituente» nell'«Epilogo» de *L'uso dei corpi* – che come abbiamo visto sembra richiamarsi alla purezza della violenza di Benjamin – la ripresa corsiva e poco articolata di del concetto benjaminiano in quella sede. In tal senso vanno riviste le ipotesi provvisorie avanzate nella prima parte della ricerca. Pur mantenendo, come spiegato nella prima parte della ricerca, un legame intimo con il concetto benjaminiano, la potenza destituente di Agamben, in tal senso, è senz'altro una potenza più vicina alla figura di Bucefalo nel saggio di Benjamin su Kafka che alla *reine Gewalt* del saggio benjaminiano *Per la critica della violenza*. Se la *reine Gewalt* immaginata da Benjamin – una violenza pura in grado di sciogliere il nesso fra violenza e diritto, in grado di emanciparsi dalla violenza che pone il diritto e dalla violenza che lo conserva, inaugurava una nuova epoca storica, non possiamo certo dire che l'epoca prefigurata con la potenza destituente raggiunga

di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012, pp. 44-60, p. 46; Galindo A., *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005, p. 141.

tale scopo. Se la macchina ontologico-politica rimane sostanzialmente intatta e la trasformazione dovrà avvenire «dal suo interno», dovrà realizzarsi nel «vivere la vita», la potenza destituente è una potenza che, in ultima analisi, sembra rimanere sospesa ed equidistante dalle tre figure di violenza individuate da Benjamin. Da una parte, infatti, essa appare non riconducibile al potere costituente e al potere costituito e, dall'altra, è però incapace di recidere il nesso tra violenza e diritto che li lega nel bando sovrano divenendo quella *reine Gewalt*, quella violenza pura o divina, cui Benjamin pensava.

Da quanto sinora detto nasce l'esigenza di sviluppare una teoria della potenza destituente che, a partire dalla filosofia di Agamben, pensi una destituzione che non si arresti alla soglia di una deposizione e di una inoperativizzazione della macchina biopolitica occidentale ma che, molto più radicalmente, si sforzi di immaginare una sua radicale abolizione. In tal senso, a nostro avviso, è necessario una rilettura che riparta, innanzitutto, dal punto in cui si dà, nella teoria di Agamben, la caduta dei termini depositi nel dispositivo bipolare *zoè/bios*. Ciò comporta, evidentemente, un ripensamento teorico all'altezza del concetto di forma-di-vita e un'assunzione radicale del concetto di contatto destituente, il momento della caduta, cioè, degli elementi a contatto. Essi, cioè, non dovranno, dopo il loro coincidere al di fuori della relazione, ri-articolarsi e ricomporsi entro le forme ontologico-politiche destituite. È in questo senso che nel corso della presente ricerca si è parlato di un puro *lasciar cadere*, di una figura destituente in grado di recidere radicalmente il nesso tra la vita e le forme che la catturano originariamente nella macchina. Questo *lasciar cadere* le forme desposte permetterà il raggiungimento di una soglia di pura indiscernibilità che non consentirà più il riconoscimento, né di conseguenza l'assunzione, di alcuna forma: solo in questo modo potrà apparire qualcosa come una *forma|di|vita*, una vita libera e indelibata in quanto non più ricongiungibile a nessuna forma.

Ripensare il concetto di forma-di-vita significherà dunque superare il nodo della ricomposizione di *zoè* e *bios* in una forma. La «costituzione destituente» di una forma-di-vita coincide, come mostrato, con una *conservazione delle forme destituite*. Superare questo nodo consentirà di pensare qualcosa come *una vita*

non ricongiungibile a nessuna forma, una caduta dei termini in relazione cui non segue alcuna salvifica ricomposizione *nelle forme*. Queste ultime, a ben vedere, altro non sono se non il risultato di antiche e mai superate scissioni ontologiche che, come visto all'inizio della ricerca, implicano politicamente la vita nel bando sovrano attraverso la sua esclusione/inclusione nel dispositivo di eccezione che fonda il politico. Pensare di superare queste scissioni ricongiungendo la vita alla sua forma, di conseguenza, significherebbe mantenere la validità delle divisioni ontologico-politiche operate sulla vita e della macchina che su di esse riposa. Le forme, in questa prospettiva, non preesistono alle scissioni ontologico-politiche, ma sono l'esito, fatale, del dispositivo ontologico di eccezione della nuda vita, sul quale si fonda la macchina ontologico-biopolitica dell'Occidente. Si pensi, in tal senso, al monito dello stesso Agamben formulato nella parte conclusiva di *Stato di Eccezione*: «La nuda vita è un prodotto della macchina e non qualcosa che preesiste ad essa»⁶⁵³. Ora, è precisamente questa macchina biopolitica, la scissione originaria della vita a suo fondamento, che si tratterà, letteralmente, di *s-fondare*. Ciò significherà nullificare le forme che tale scissione ha prodotto e che ne garantiscono, qualunque sia l'uso che si penserà di farne, l'incessante «girare a vuoto». Alla coloritura paolina del mantra agambeniano «deporre senza abolire», cui fa riscontro la *forma-di-vita* come vita inseparabile dalla sua forma, si sostituisce, così, un «deporre e nullificare», che corrisponde a un puro lasciar cadere le forme, a una radicale abolizione che sola consentirà l'emergere di una *forma|di|vita*, di una vita, cioè, non più ricongiungibile a nessuna forma. È precisamente in questo senso che nel capitolo dedicato al rapporto fra l'informità batailleana e informità della *forma|di|vita* si era affermato che quest'ultima appare nel momento in cui la nuda vita, insieme alle relazioni ontologico-politiche fondate sull'eccezione, scompare come tale.

In *Homo sacer I* Agamben osserva come il prestigio della decostruzione consista nell'aver concepito l'intero testo della tradizione come una vigenza senza significato, come qualcosa che vale nella sua indecidibilità. Il decostruzionismo ci ha mostrato che tale vigenza senza significato è qualcosa insuperabile come è

⁶⁵³ Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 112.

inaccessibile e assolutamente insuperabile la porta della legge nella parabola di Kafka. Scrive Agamben: «Ma è proprio sul senso di questa vigenza (e dello stato di eccezione che essa inaugura) che le posizioni si dividono. Il nostro tempo sta, infatti, di fronte al linguaggio come, nella parabola, il contadino sta davanti alla porta della Legge». Il rischio che qui Agamben individua è che il pensiero «si trovi condannato a una trattativa infinita e irrisolvibile col guardiano o, peggio ancora, che finisca coll'assumere esso stesso la parte del guardiano, che, senza veramente impedire l'ingresso, custodisce il nulla su cui la porte apre»⁶⁵⁴.

Benjamin risponde alla concezione scholemiana di una vigenza senza significato sostenendo che una legge che ha perduto il suo contenuto cessa di esistere come tale e si confonde con la vita, diventa essa stessa vita: «che gli scolari abbiano smarrito la scrittura oppure che non sappiano più decifrarla, è, alla fine, la stessa cosa, poiché una scrittura senza la sua chiave non è scrittura, ma vita, vita quale viene vissuta nel villaggio ai piedi del monte dove sorge il castello»⁶⁵⁵. Se il tratto decisivo dello stato di eccezione coincide per Agamben esattamente con questa soglia di indiscernibilità dove non è più possibile distinguere la legge dalla vita, esattamente come avviene nella vita vissuta ai piedi del castello kafkiano, qui si oppongono due interpretazioni inconciliabili dello stato di eccezione: da una parte Scholem, che vede in esso una vigenza senza significato, un mantenersi della pura forma della legge al di là del suo contenuto e dall'altra Benjamin, per il quale lo stato di eccezione, divenuto la norma, segna la consumazione della legge e il suo diventare indiscernibile dalla vita che dovrebbe regolare. Al «nichilismo imperfetto» di Scholem, che lascia sussistere indefinitamente il nulla nella forma di una vigenza senza significato, si oppone il nichilismo messianico di Benjamin, che nullifica anche il nulla e non lascia persistere la forma di legge al di là del suo contenuto. Agamben avverte dell'enorme portata insita nelle due posizioni qui in gioco: «Quale che sia il significato esatto di queste due tesi e la loro pertinenza rispetto all'interpretazione del testo kafkiano, è certo che ogni ricerca sul rapporto fra vita e diritto nel

⁶⁵⁴ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 63.

⁶⁵⁵ Benjamin W., Scholem G., *Briefwechsel 1933-40*, a cura di Scholem G., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, p. 155. Agamben fa riferimento a questo passaggio della lettera di Benjamin a Scholem anche in *Stato di eccezione* e nel saggio *Il messia e il sovrano*.

nostro tempo deve oggi tornare a confrontarsi con esse»⁶⁵⁶. Se per Agamben «la soglia di indiscernibilità è il centro della macchina» dove lo stato di eccezione rende incessantemente indistinguibili vita e diritto, eccezione e norma, *nomos* e anomia e se egli sostiene che «se la si raggiunge e ci si tiene in essa, la macchina non può più funzionare», allora sembra apparire qui, con evidenza, la sua reale posizione riguardo il mantenimento della legge come vigenza senza significato. Agamben, in altri termini, propone di superare l'indiscernibilità rimanendo *nella stessa* indiscernibilità della macchina: quella che, incessantemente, tutto confonde e tutto rende indistinguibile, ma che, proprio perciò, indefinitamente governa. Il rischio che si corre è qui, a nostro avviso, quello di rimanere nella soglia di indiscernibilità determinata incessantemente dallo stato di eccezione che regna sulla vigenza della legge senza significato. Agamben perviene a questa sottile ambiguità nonostante il suo commento alla tesi di Kojève sulla fine della storia sembra far segno verso una differente direzione: «Pensare un compimento della storia in cui permanga la forma vuota della sovranità», egli scriveva in *Homo sacer*, «è altrettanto impossibile che pensare l'estinzione dello Stato senza il compimento delle sue figure storiche»⁶⁵⁷.

Per superare tale ambiguità bisognerà pensare una diversa indiscernibilità, quella in cui la forma della vita (esito delle scissioni ontologico-politiche) non è più, in nessun modo, riconoscibile: essa è, lo ripetiamo, l'indiscernibilità che scaturisce dal lasciar cadere le forme, dall'abolizione delle forme ontologico-politiche che è irraggiungibile con l'idea di mera deposizione. Quest'ultima, mantenendo le forme, rimane, malgrado tutto, *nella* macchina e *della* macchina: solo nullificando il nulla su cui la macchina riposa, essa potrà arrestarsi.

A una deposizione senza abolizione, cui fa riscontro, come mostrato in queste pagine, la conservazione e la riarticolazione delle forme deposte nella *forma-di-vita*, a un'indiscernibilità imperfetta che consente ancora di salvare le forme della macchina ontologico-politica dopo la loro deposizione, si è tentato di opporre, con ciò che abbiamo definito *forma|di|vita*, una deposizione e un'abolizione delle forme che conducesse a un'indiscernibilità radicale, a una nullificazione della

⁶⁵⁶ Agamben G., *Homo sacer*, cit., p. 62.

⁶⁵⁷ *Ivi*, p. 70.

macchina e del suo vigere spettrale – eppure violentemente reale – che fa della nostra vita la nuda vita assolutamente uccidibile e assolutamente insacrificabile dell'*homo sacer*.

Il “triste realismo” di Agamben, che benjaminianamente rifiuta la possibilità di uscire dalla macchina biopolitica facendo giocare l’una contro l’altra le sue parti nell’incessante dialettica fra potere costituente e potere costituito, violenza che pone e violenza che conserva il diritto, giunge alla conclusione che ogni trasformazione potrà avvenire soltanto nel «vivere una vita» seguendo, in questo, il rassicurante precetto paolino del «come non». Ciò equivarrebbe a vivere una vita come se essa *non* fosse nuda vita; vivere, cioè, come se la macchina bio-ontologico-politica dell’Occidente *non* l’avesse, sin dall’inizio, implicata al suo interno, esponendola, sin dalla nascita, alla sua immane violenza.

Una teoria della *forma|di|vita* (che a patire dalle riflessioni qui condotte intendiamo sviluppare in successive ricerche), pur rischiando di pensare l’*inconcepibile*, prospetta *una vita che non può essere più ricongiunta e quindi sottoposta a nessuna forma*. All’idea della semplice deposizione della macchina biopolitica – che equivale a una trattativa infinita e irrisolvibile col guardiano – bisognerà opporre una nullificazione delle forme che non salva, come figure del possibile, né il guardiano né la porta cui accedere. Ciò che rimane, in questa «concezione inconcepibile» che emerge con la *forma|di|vita* è una «vita pura» che, come la violenza pura e la lingua pura di Benjamin, non sarà mezzo per alcun fine, ma sarà in rapporto di medialità solo con sé stessa. Essa recide il rapporto tra vita e diritto e non ricade in nessun nuovo rapporto, nemmeno nella forma negativa della non-relazione. La felicità che da essa scaturisce è quella che può darsi soltanto nell’abolizione delle forme, nel puro *lasciar cadere*.

Ed è questo *lasciar cadere* il luogo della *forma|di|vita*. Essa è la via che porta a una vita radicalmente sottratta alle scissioni, alle relazioni e alle articolazioni ontologico-politiche che hanno fatto della vita, con la biopolitica moderna, una vita «indegna di essere vissuta». La *forma|di|vita* è, in tal senso, una vita incommensurabile alla nuda vita e proprio perciò, allo stato attuale, essa appare irrealizzabile e inconcepibile: dall’interno della macchina in cui la vita è

implicata, infatti, la *forma\di\ vita* non è mai pensabile fino in fondo; essa è, al limite, solo lambita dal pensiero. La sua informità non ha nulla dell'informe batailleano: là il desiderio di abbandonare la forma si radica nella stessa nuda vita, qui, la *forma\di\ vita* non si dà se non come destituzione e abolizione della macchina dove la vita è originariamente esclusa e, al contempo, implicata da un potere di morte. La *forma\di\ vita* appare, cioè, nel momento in cui la nuda vita scompare come tale: l'informità che essa raggiunge coincide con la sua radicale liberazione.

Bibliografia

- A.A. V.V. [1999], *Georges Bataille*, in « Les Temps Modernes », 602, Gen-Feb 1999.
- AA.VV. [2008], *Pouvoir destituant (Les révoltes métropolitaines) – Potere destituente (Le rivolte metropolitana)*, «La Rose de Personne» – «La Rosa di Nessuno», 3, 2008.
- AGAMBEN G. [1970], *L'uomo senza contenuto*, Rizzoli, Milano 1970.
- AGAMBEN G. [1970], *Sui limiti della violenza*, in «Nuovi argomenti», 17, 1970, pp. 154-173.
- AGAMBEN G. [1977], *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 2011.
- AGAMBEN G. [1978], *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978.
- AGAMBEN G. [1980], *La parola e il sapere*, «Aut Aut», 179-180, 1980, pp. 155-166.
- AGAMBEN G. [1982], *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982.
- AGAMBEN G. [1984], *La cosa stessa*, in Agamben G., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza [1984] 2005, pp. 7-23.
- AGAMBEN G. [1986], *Quattro glosse a Kafka*, in «Rivista di estetica», XXVI, 22, Rosenberg & Sellier Torino 1986, pp. 37-44.
- AGAMBEN G. [1987], *Bataille e Benjamin*, in «Lettera internazionale», 11, 1987 (gennaio-marzo), pp. 18-19.
- AGAMBEN G. [1987], *Bataille e il paradosso della sovranità*, in AA.VV., *Georges Bataille, il politico e il sacro*, a cura di J.RISSET, Liguori, Napoli 1987, pp. 115-119.
- AGAMBEN G. [1989], *Il silenzio delle parole*, in Bachmann I., *In cerca di frasi vere*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- AGAMBEN G. [1989], *Violenza e speranza nell'ultimo spettacolo: dal maggio francese a piazza Tian An Men*, in «Il manifesto», Roma, 6 luglio 1989, pp. 1-2.
- AGAMBEN G. [1990], *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, (Torino, Einaudi 1990).
- AGAMBEN G. [1991], *Sovranità clandestina*, in «Luogo comune», 2, 'General Intellect', Roma 1991, p. 1.
- AGAMBEN G. [1992] (1996), *Note sul gesto*, «Trafic», 1, 1992; poi in Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- AGAMBEN G. [1992] (1996), *Note sulla politica*, «Futur antérieur», 9, 1992; poi in Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- AGAMBEN G. [1992] (1996), *Polizia sovrana*, in «Luogo Comune», 3, 1992; poi in Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- AGAMBEN G. [1993], *Bartleby o della contingenza* in Agamben G., Deleuze G., *Bartleby, La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993.
- AGAMBEN G. [1993] (1996), *Forme-de-vie* in «Futur antérieur», 15, gennaio 1993, tr. it. *Forma-di-vita*, in Aa. Vv., *Politica*, Cronopio, Napoli 1993, pp. 105 e ssg.; poi in Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- AGAMBEN G. [1994], *Felicità e redenzione storica nel pensiero di Walter Benjamin*, in Finelli P., *Intérieurs*, Tip.le.Co., Piacenza 1994, pp. 9-17.
- AGAMBEN G. [1994] (1996), *Qu'est-ce qu'un camp?*, in «Libération», 3 ottobre 1994; poi (*Che cos'è un campo?*) in Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- AGAMBEN G. [1995], *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

- AGAMBEN G. [1995], *La vie nue*, in «Revue de littérature générale», 1, POL, Paris 1995, pp. 410-411.
- AGAMBEN, G. [1996], *L'immanenza assoluta*, «Aut Aut», 276, 1996, pp. 39-57.
- AGAMBEN G. [1996], *Per una filosofia dell'infanzia*, in La Cecla F., *Perfetti e indivisibili*, Skira, Milano 1996, pp. 233-40.
- AGAMBEN G. [1996], *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- AGAMBEN G. [1997], *Les corps à venir*, in «Les saisons de la danse», 292, Cahier spécial ('L'univers d'un artiste'), n. 5, Hervé Diasnas, Dans Press, Paris, 1997, pp. 6-8.
- AGAMBEN G. [1998], *Non più cittadini, ma solo nuda vita*, intervista di B. Caccia, in "Il Manifesto", Roma, 24 ottobre 1998.
- AGAMBEN G. [1998], *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- AGAMBEN G. [2000], *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- AGAMBEN G. [2001], *Stato e terrore: Un abbraccio funesto*, in "Il Manifesto", Roma, 27 ottobre 2001.
- AGAMBEN G. [2002], *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- AGAMBEN G. [2002], *L'état d'exception*, in "Le monde", Paris, 12 décembre 2002.
- AGAMBEN G. [2003], *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- AGAMBEN G. [2004], *Se lo stato sequestra il tuo corpo*, «La Repubblica», 8 Gennaio 2004, pp. 42-43.
- AGAMBEN G. [2005], *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.
- AGAMBEN G. [2006], *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006.
- AGAMBEN G. [2007], *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- AGAMBEN G. [2007], *Un filosofo e le politiche della sicurezza. "I governi ci considerano terroristi in potenza"*, intervista in "La Stampa", 27 Novembre 2007.
- AGAMBEN G. [2008], *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma-Bari, 2008.
- AGAMBEN G. [2008], *Signatura rerum*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- AGAMBEN G. [2009], *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009.
- AGAMBEN G. [2011], *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Homo Sacer IV, 1, Neri Pozza, Vicenza 2011.
- AGAMBEN G. [2011], *Su ciò che possiamo non fare*, in AA.VV., *Particolare. Percorsi di democrazia*, Marsilio e Signum Foundation, Venezia 2011, pp. 10-11.
- AGAMBEN G. [2012], *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- AGAMBEN G. [2013], *Archeologia dell'opera*, Mendrisio Academy press, Mendrisio 2013.
- AGAMBEN G. [2013], *For a theory of destituent power*, Public lecture in Athens, 16.11.2013, Invitation and organization by Nicos Poulantzas Institute and SYRIZA Youth. Transcription on "Xpovoc", february 10, 2014, <http://www.chronosmag.eu/index.php/g-agamben-for-a-theory-of-destituent-power.html>. (2014)
- AGAMBEN G. [2014], *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014.
- AGAMBEN G. [2014], *Il fuoco e il racconto*, Nottetempo, Roma 2014.
- AGAMBEN G. [2015], *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo Sacer II*, 2, Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- AGAMBEN G. [2015], *Vers une théorie de la puissance destituante*, intervento nell'ambito del seminario "Défaire l'Occident", Millevaches, luglio-agosto 2013. Audioregistrazione e trascrizione del contributo pubblicati su "Lundi Matin", 45,

gennaio 2015, <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>.

AGAMBEN G. [2016], *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016.

AGAMBEN G., FERRANDO M. [2010], *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Mondadori, Milano 2010.

ANDREOTTI R., DE MELIS F. [2008], *Intervista a Giorgio Agamben su elezioni, democrazia e governamentalità*, "Il Manifesto", 18 Marzo 2008.

ARENDT, H. [1958], *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958.

ARENDT H. [1963], *On Revolution*, Viking, New York 1963, tr. it. *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983.

ARENDT, H. [1970], *On violence*, A Harvest Book Harcourt, Orlando - Austin - New York - San Diego - London 1970.

ARNAUD A. [1978], *Excaffon-Lafarge, Bataille*, Seuil, Paris 1978

AUDOIN P. [1987], *Sur Georges Bataille*, Actuel - Le temps qu'il fait, 1987.

NOYS B. [2000], *Georges Bataille. A critical Introduction*, Pluto Press, London 2000.

BADIOU A. [1988], *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988.

BATAILLE G. [1933] (1967), *La Notion de dépense*, in «Critique sociale», Paris 1933; riedito ne *La Parte maudite* précédé de *la Notion de dépense*, Minuit, Paris 1967.

BATAILLE G. [1933-34] (1970), *Propositions sur le fascisme*, in *Œuvres complètes*, t. I, Gallimard, Paris 1970.

BATAILLE G. [1929] (1968), "Informe", in «Documents», 7, 1929, tr. it. "Informe" in *Documents*, a cura di Sergio Finzi, Dedalo libri, Bari 1974.

BATAILLE G. [1933] (1983), *La structure psychologique du fascisme*, in *La Critique Sociale*, 10, Paris 1933, rééd. *La Critique Sociale*, Éd. de la Différence, Paris 1983.

BATAILLE G. [1936-1939], *Acéphale*, Revue collective publiée avec Georges Ambrosino et Pierre Klossowski, ed. G.L.M Paris 1936-39, ried. in *Œuvres complètes*, Gallimard Paris 1970 e 1980.

BATAILLE G. [1936], *Sacrifices*, G.L.M., Paris 1936 .

BATAILLE G. [1937-1939] (1979), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Gallimard, Paris 1979.

BATAILLE G. [1937-1939] (1979), *Le pouvoir*, in *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Gallimard, Paris 1979.

BATAILLE G. [1943], *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1943.

BATAILLE G. [1944] (1973), *Le coupable*, in *Œuvres complètes* t. V, Gallimard, Paris 1973.

BATAILLE G. [1945], *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Gallimard, Paris 1945.

BATAILLE G. (1949), *La Part maudite, essai d'économie générale*, Minuit, Paris 1949.

BATAILLE G. [1951-1953] (1976), *Conferences 1951-1953*, in *Œuvres complètes* t. VIII, Gallimard, Paris 1988.

BATAILLE G. [1955] (1988), *Hegel, la mort et le sacrifice*, in *Œuvres complètes* t. XII, Gallimard, Paris 1988.

BATAILLE G. [1956] (1988), *Hegel, l'homme et l'histoire*, in *Œuvres complètes* t. XII, Gallimard, Paris 1988, pp. 326-345.

BATAILLE G. [1957], *La Littérature et le Mal*, Gallimard, Paris, 1957.

BATAILLE G. (1976), *La souveraineté*, in *Œuvres complètes* t. VIII, Gallimard, Paris 1976.

BATAILLE G. [1917-1962] (1997), *Choix de lettres 1917-1962*, «Le cahiers de la NRF», Gallimard, Paris 1997

BATESON G. [1972], *Steps to an Ecology of Mind*, University of Chicago Press, Chicago 1972.

- BAUDRILLARD J. [1976], *L'Échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris 1976.
- BECKMANN J. P. [1967], *Die Relation der Identität nach johannes Duns Scotus*, Bouvier H., Bonn 1967.
- BENJAMIN W. [1916] (1992), *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*, in «Frankfurter Adorno Blätter», 4, 1992.
- BENJAMIN W. [1916] (1991), *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, Vol II, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, tr. it. *Sulla lingua*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di Solmi R., Einaudi, Torino [1962] 2014.
- BENJAMIN W. [1917-18], *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in *Gesammelte Schriften* vol. II, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, tr. it. *Sul programma della filosofia futura*, in Id., *Opere complete, I. Scritti 1906-1922*, a cura di Ganni E., Einaudi, Torino 2008.
- BENJAMIN W. [1921] (1972-1989), *Zür Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, tr. it., *Per la critica della violenza* in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di Solmi R., Einaudi, Torino [1962] 1995.
- BENJAMIN W. [1920-21] (1980), *Theologisch-politisches Fragment*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, tr. it. *Frammento teologico-politico*, in *Opere*, a cura di Giorgio Agamben, II: *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982.
- BENJAMIN W. [1928] (1972-1989), *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, Vol. I, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, tr. it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999.
- BENJAMIN W. [1934] (1972-1989), *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in *Gesammelte Schriften*, vol II, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1989, tr. it. *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di Solmi R., Einaudi, Torino [1962] 2014.
- BENJAMIN W. [1940] (1995), *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, vol I, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, poi come *Geschichtsphilosophische Thesen* in *Gesammelte Schriften*, vol I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, tr. it. *Tesi di filosofia della storia* in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di Solmi R., Einaudi, Torino [1962] 2014.
- BENJAMIN W. (1966), *Briefe*, II voll., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966.
- BENJAMIN W., SCHOLEM G. [1933-40] (1980), *Briefswechsel 1933-40*, a cura di Scholem G., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, tr. it. *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Torino, Einaudi, 1987.
- BENJAMIN W., *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di Agamben G., Chiussi B., Härle C.- C., Neri Pozza, Vicenza 2012.
- BENVENISTE É. [1966], *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, Paris 1966.
- BENVENISTE È. [1969], *Le vocabulaire des institutions européennes*, 2 Voll., Minuit, Paris 1969.
- BESNIER J.M. [1988], *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, La Découverte, Paris 1988.
- BISCHOF R. [1984], *Souveränität und Subversion. Geroges Bataille Theorie der Moderne*, Munchen 1984.
- BLANCHOT M. [1969], *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969.
- BLANCHOT M. [1971], *L'amitié*, Gallimard, Paris 1971.
- BLANCHOT M. [1983], *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983.

- BOIS Y. A., KRAUSS R. [199]), *Formless a User's Guide*, Zone Books, New York 1997.
- BORSÒ V. (a cura di) [2010], *Benjamin – Agamben*, Konigshausen & Neumann, Würzburg 2010.
- BORSÒ V., MORGENROTH C., SOLIBAKKE K., WITTE, B. (a cura di) [2010], *Benjamin-Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.
- BORSÒ V. [2016], *Contingenza e potenzialità del vivente nell'epoca della sua producibilità tecnica*, in *Vita, politica, contingenza*, a cura di Laura Bazzicalupo e Salvo Vaccaro, Quodlibet, Macerata 2016.
- BOTTING F. (a cura di) [1997], *The Bataille Reader*, Scott Wilson, London 1997.
- BOUKALAS C. [2016], *État d'exception ou étatisme autoritaire: Agamben, Poulantzas et la critique de l'antiterrorisme*, «Période», 27 juin 2016. Articolo originariamente apparso con il titolo *No exceptions: authoritarian statism. Agamben, Poulantzas and homeland security* in «Critical Studies on Terrorism», 7, 1, 2014, pp. 112-130.
- BURDEAU G. [1969] (1984), *Traité de science politique*, vol. IV, «Le statut du pouvoir dans l'État», Paris 1984.
- CACCIARI M. [1969], *Sulla genesi del pensiero negativo*, in «Contropiano», 1, 1969.
- CALARCO M., DECAROLI S. [2007], *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford 2007.
- CALARCO M. [2008], *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, 2008.
- CANGUILHEM G. [1943] (1966), *Le Normal et le Pathologique, augmenté de Nouvelles Réflexions concernant le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966.
- CANGUILHEM G. [1952], *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1952.
- CHATAIN J. [1973], *Georges Bataille*, Seghers, Paris 1973.
- CHIESA L. [2009], *Giorgio Agamben's Franciscan Ontology*, «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 5(1), 2009, pp. 105-116.
- CHIORE V. [1985], *La logica dell'eccesso in Bataille*, Giannini&Figli, Napoli 1985.
- CLEMENS J., HERON N., MURRAY A. (2008), *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, University Press, Edinburgh 2008.
- COLLI G. [1982], *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Adelphi Milano 1982.
- COMITÉ INVISIBLE [2007], *L'insurrection qui vient*, Éditions La Fabrique, Paris 2007.
- COMITÉ INVISIBLE [2014], *À nos amis*, Éditions La Fabrique, Paris 2014.
- COMPAGNO G. [1994], *Georges Bataille*, Tracce, Pescara 1994.
- CONNOR P. T. [2000], *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2000 J.M. Heimonet, *Pourquoi Bataille? Trajets intellectuels et politiques d'une négativité au chômage*, Kimé, Paris 2000
- COUPAT J., HAZAN H. [2016], *Pour un processus destituant : invitation au voyage*, «Libération», 24 Janvier 2016.
- D'ALONZO J. [2013], *El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben*, «Revista Pléyade», 12, 2013, pp. 93-112.
- D'ALONZO J. [2015], *Filosofia del linguaggio e critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9(1), 2015, pp. 46-58;
- D'ALONZO J. [2015], *Quel che resta di Saussure. La critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben*, «Studi Filosofici», 38, 2015, pp. 241-264.
- D'ALONZO J. [2016], *La filosofia politica di Giorgio Agamben. Concetti, metodi e problemi*, in «Filosofia italiana», 1, 2016.

- D'AMMANDO A., SPADONI M. [2014], *Lecture dell'informe. Rosalind Krauss e Georges Didi-Huberman*, Lithos, Roma 2014.
- DE LA DURANTAYE L. [2009], *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford 2009.
- DEBORD G. [1967], *La Société du spectacle*, Éditions Buchet/Chastel, Paris 1967.
- DEBORD G. [1989], *Panegyrique*, Éditions Gérard Lebovici, Paris 1989.
- DEBORD, G., BECKER-HO A. [1987], *Dans Le Jeu de la guerre. Relevé des positions successives de toutes les forces au cours d'une partie*, Éditions Gérard Lebovici, Paris 1987.
- DELEUZE G. [1968], *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968.
- DELEUZE G., PARNET C. [1977], *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977.
- DELEUZE G. [1981], *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris 1981, tr. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991.
- DELEUZE G. [1990], *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle* in «L'autre journal», 1 1990, tr. it. *Poscritto sulle società di controllo* in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata, 2000.
- DELEUZE G. [1990], *Le devenir révolutionnaire et les créations politiques*, intervista con Antonio Negri, «Futur Antérieur journal», 1, 1990. Come *Contrôle et devenir* in *Pourparler 1972-1990*, Minuit, Paris 1990, tr. it. *Controllo e divenire* in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000.
- DELEUZE G. [1993], *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993.
- DELIGNY F. [1980], *Les enfants et le silence*, Galilée, Paris 1980.
- DELL'AIA L. (a cura di) [2012], *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012.
- DERRIDA J. [1990], *Force of law*, in «Cardozo Law Review», 11, 1990, tr. it. *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- DERRIDA J. [2001-2002] (2008) *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I, 2001-2002*, a cura di Lisse M., Mallet M.-L. e Michaud G., Galilée, Paris 2008.
- DEUTSCHER P. [2008], *The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and "Reproductive Rights"*, «South Atlantic Quarterly», 107, 2008, pp. 55-70.
- DICKINSON C. [2011], *Agamben and theology*, T&T Clark, London 2011.
- DIDI-HUBERMAN G. [1995], *La ressemblance informe, ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Macula, Paris 1995.
- DURANÇON J. [1976], *Georges Bataille*, Gallimard, Paris 1976.
- EAGLESTONE R. [2002], *On Giorgio Agamben's Holocaust*, «Paragraph», 25, 2002, pp. 52-67.
- ERNST G. [1993], *Georges Bataille, Analyse du récit de mort*, PUF, Paris 1993.
- ESPOSITO R. [1988], *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.
- FEHER M. [1978], *Conjuration de la violence*, P.U.F., Paris 1978.
- FERRARI F. [1997], *La comunità errante. Georges Bataille e l'esperienza comunitaria*, Lanfranchi, Milano 1997.
- FERRARI G. [2003], *Georges Bataille. Il Limite e l'impossibile*, Marco Editore, Cosenza 2003.
- FFRENCH P. [2007], *After Bataille. Sacrifice, Exposure, Community*, Modern Humanities Research Association and Many Publishing, London 2007.
- FOUCAULT M. [1963], *Préface à la transgression*, in «Critique», 195-196, 1963, pp. 751-770.
- FOUCAULT M. [1963], *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

- FOUCAULT M. [1966], *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, tr. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1967.
- FOUCAULT M. [1969] (1994), *Qu'est-ce qu'un auteur?*, in *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris 1994.
- FOUCAULT M. [1969], *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 .
- FOUCAULT M. [1971], *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.
- FOUCAULT M. [1975], *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975.
- FOUCAULT M. [1976], *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976.
- FOUCAULT M. [1977] (1994), *La vie des hommes infâmes*, «Les Cahiers du chemin», 29, 15 janvier 1977, pp. 12-29, ora in *Dits et Écrits III*, Gallimard, Paris 1994, p. 237-253.
- FOUCAULT M. [1982] (2001), *L'herméneutique du sujet*, Gallimard - Seuil, Paris 2001.
- FOUCAULT M. [1984], *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984.
- FOUCAULT M. [1984] (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France*, Gallimard - Seuil, Paris 2009.
- FOUCAULT M. (1994), *Dits et écrits*, Gllimard, Paris 1994.
- FRIEDRICH C. J. [1950], *Constitutional Government and Democracy*, Ginn, Boston 1950, tr. it. *Governo costituzionale e democrazia*, Neri Pozza, Vicenza 1963.
- GALINDO A. [2005], *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005, p. 141.
- GANDON F. [1986], *Sémiotique et négativité*, Didier Erudition, Paris 1986.
- GARCÍA DÜTTMANN A. [1996], *The Violence of Destruction*, in *Walter Benjamin: Theoretical Questions*, David S. Ferris, Stanford University Press, Stanford 1996.
- GAROFALO P. [2015], *Linguaggio e bio-politica nel dibattito italiano contemporaneo*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9, 2015, pp. 122-145.
- GEMERDRAK C. M. [2003], *The Sunday of negative. Reading Bataille, Reading Hegel*, New York University Press, New York 2003.
- GENTILI D. [2012], *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012.
- GEULEN E. [2009], *Giorgio Agamben zur Einführung*, Junius, Hamburg 2009.
- GEULEN E., KAUFFMANN K., MEIN G. [2007], *Hannah Arendt und Giorgio Agamben: Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, Fink, München 2007.
- GOLDSCHMIDT V. [1984], *Écrits*, t. I, *Études de philosophie ancienne*, Vrin, Paris 1984.
- GRASSI C. [1998], *Il non sapere. Georges Bataille sociologo della conoscenza*, Costa&Nolan, Genova-Milano 1998.
- GUATTARI F. [1977-1985] (2009), *Soft Subversions. Texts and interviews 1977-1985*, Semiotext(e) Foreign Agents, Los Angeles, 2009.
- GUATTARI F. [1980], *Why Italy?*, «Semiotext(e)», 3, 1980, pp. 234-37.
- GUATTARI F., ROLNIK S., *Micropolitiques*, Les empêcheurs de penser en rond/Seuil, Paris 2007.
- HAWLEY D. [1978], *L'œuvre insolite de Georges Bataille. Une hiérophanie moderne*, Slatkine Champion, Genève - Paris 1978.
- HEIDEGGER M. [1927] (1972), *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1972.
- HEIDEGGER, M. [1949], *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt an Main 1949.

- HEIDEGGER M. [1954], *Die Frage nach der Technik in Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954.
- HEIDEGGER M. [1962-1964] (2007), *Zür Sache des Denkens*, in Id., *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.
- HEIDEGGER M. [1976] (1989), *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main 1989, vol. 65.
- HEIDEGGER M. [1983], *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe*, XXIX-XXX, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, tr. it. *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.
- HEIMONET J.M. [1991], *Négativité et communication. La part maudite du collège de sociologie. L'hégélianisme et ses monstres, Bataille et Habermas*, Jean-Michel Palce, Paris 1991.
- HEIMONET J.M. [1986], *Le Mal à l'œuvre. Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*, Parenthèse, Marseille 1986.
- HEIMONET J.M. [1989], *Politiques de l'écriture, Bataille/Derrida: le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Jean-Michel Place, Paris 1989.
- HERVAS A.G. [2005], *Politica y mesianismo: Giorgio Agamben*, Biblioteca nueva, Madrid 2005.
- HILL L. [2001], *Bataille, Klossowski, Blanchot. Writing at the Limit*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- HOBBS T. [1651] (1991), *Leviathan*, a cura di R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- HOBBS T. [1642] (1983), *De cive*, versione latina, ed. critica di H. Warrender, Oxford 1983.
- HOLLIE D. [1974], *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris 1974.
- HOLLIER D. (a cura di) [1995], *Bataille après tout*, Berlin, Paris 1995.
- HOLLIER D. [1979], *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Gallimard, Paris 1979.
- HOLLIER D. [1974], *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris, 1974
- HOLLOWAY J. [2002], *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Pluto Press, London 2002.
- IRWIN A. [2002], *Saints of the Impossible: Bataille, Weil and the politic of Sacred*, University of Minnesota Press 2002.
- JHERING R. [1877], *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, Marescq, Aîné, Paris 1877.
- KAFKA, F. [1917], *Der neue Advokat*, tr. it. *Il nuovo avvocato*, in Id., *La metamorfosi e altri racconti*, Mondadori, Milano 1994, pp. 87-88.
- KAHAN C., MESNARD P. [2001], *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Kimé, Paris 2001.
- KALYVAS A.[2005], *The sovereign weaver: Beyond the camp*, in Norris A (a cura di), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, 2005, pp. 107-134.
- KELSEN H. [1920], *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Mohr, Tübingen 1920, tr. it. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, Giuffrè, Milano 1989.
- KELSEN H. [1945], *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge, tr. it. *Teoria Generale del Diritto e dello Stato*, Etas, Milano 2000.
- KLOSSOWSKI P. [1984], *La ressemblance*, Éditions Ryôan-ji, André Dimanche éditeur, Marseille 1984, tr. it. *La rassomiglianza*, Sellerio, Palermo 1987.

- KOJÈVE A. [1947] (1979), *Introduction à la lecture de Hegel*, a cura di Raymond Queneau, Gallimard, Paris 1947, (seconda edizione: 1979), tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.
- KOJÈVE A. [1952], *Les romans de la sagesse*, in «Critique», 60, 1952, pp. 387-397.
- KOTSKO A. [2008], *On Agamben's Use of Benjamin's "Critique of Violence"*, in «Telos», 145, 2008, pp. 119-29.
- KRAUSS R., BOIS Y.-A. [1997], *Formless: A User's Guide*, Mit Press, New York 1997.
- LACAPRA D. [2007], *Approaching Limit Events: Siting Agamben*, in Calarco M., DeCaroli S., (a cura di), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, University Press, Stanford 2007, pp. 126-142.
- LAND N. [1992], *The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism. An Essay in Aesthetic Religion*, Routledge, London 1992.
- LEITGEB H., VISMANN C. [2001], *Das unheilige Leben. Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben*, «Literaturen», 2/1, 2001, pp. 16-22.
- LEIRIS M. [1988] *À propos de Georges Bataille*, Fourbis, Chatillon-sous-Bagneaux 1988.
- LÉVINAS E. [1934], *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, in «Esprit», 2, 1934, pp. 199-208, tr. it., *Alcune riflessioni sull'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996.
- LIMOUSIN C. [1974], *Bataille*, Ed. Universitaire, Paris 1974.
- LISKA V. (2008), *Giorgio Agambens Leerer Messianismus: Hannah Arendt, Walter Benjamin, Franz Kafka*, Schlebrügg, Wien 2008.
- LISKA V. [2012], *Il Messia davanti alla Legge: Giorgio Agamben, Walter Benjamin e Kafka*, in L. Dell'Aia (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012, pp. 44-60.
- LOICK D. (a cura di) [2011], *Der Nomos der Moderne: Die politische Philosophie Giorgio Agambens*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2011.
- LYOTARD J.-F. [1974], *Économie libidinale*, Minuit, Paris 1974.
- LYOTARD J.-F. [1979], *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris, 1979.
- MAIELLO G. [1983], *Georges Bataille*, Liguori, Napoli 1983.
- MAIRET, G. (1978), *Histoire des idéologies*, sotto la direzione di F. Châtelet, Hachette, Paris 1978, vol. III.
- MARION E. N. [2006], *The Nazi genocide and the writing of the Holocaust aporia: Ethics and Remnants of Auschwitz*, «Modern Language Notes», 121(4), 2006, pp. 1009-1022.
- MARMANDE F. [1985], *Georges Bataille politique*, P.U.L., Lyon 1985.
- MARMANDE F. [1985], *L'indifférence des ruines (variations sur l'écriture du Bleu du Ciel)*, Parenthèse Paris 1985.
- MARMANDE F. [1998], (a cura di), *Atti del convegno svoltosi ad Orleans nel 1997 su: Bataille-Leiris: L'intenable assentiment au monde*; Berlin, Paris 1998.
- MILLS C. [2008], *The philosophy of Agamben*, McGill-Queen's Press-MQUP, 2008.
- MORAN B., SALZANI C. (a cura di) [2015], *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, Bloomsbury 2015.
- MURRAY A. [2010], *Giorgio Agamben*, Routledge, London-New York, 2010.
- MURRAY A., WHYTE J. [2011], *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.
- NANCY J. L. [1983], *L'impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983.
- NANCY J. L. [1986], *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeur, 1986 1990, tr. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2002.
- NANCY J. - L. [1990], *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.

- NEGRI A. [1992], *Il potere costituente*, Sugarco, Varese 1992.
- NEGRI A. (1993), *Repubblica costituente*, «Riff Raff», 1993, come *La république constituante* in «Futur Antérieur», 15, 1993.
- NEGRI A. [1993], *Dalla transizione al potere costituente*, «Klinamen», 2, 1993
- NEGRI A. [2007], *Quel divino ministero per gli affari della vita terrena*, “Il Manifesto”, 9(5), 2007, pp. 18-19.
- NEGRI A. [2016], *Giorgio Agamben. Quando l'inoperosità è sovrana*, “Il Manifesto”, 19 novembre 2014.
- NEGRI A. [2012], *Il sacro dilemma dell'inoperoso. A proposito di Opus Dei di Giorgio Agamben*, “Il Manifesto”, 24 febbraio 2012, pp. 10-11
- NORRIS A. [2000], *Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead*, «Diacritics» vol. 30, 4, 2000, pp. 38-58.
- NORRIS A., [2005], *The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's Homo Sacer*, in NORRIS A., (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Durham – London, Duke University Press, 2005, pp. 262-283.
- NOWOTNY S. [2007], *Der doppelte Sinn der Destitution*, EIPCP, Institute for Progressive Cultural Policies, 2007, <http://eipcp.net/transversal/0507/nowotny/de>
- OLIVA S. [2015], *Politics, Ontology, Language. Giorgio Agamben and the Presupposing Apparatus*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9(1), 2015, pp. 205-214.
- PAPPARO F. C. [1997], *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1997.
- PASI C. [2002], *Georges Bataille. La ferita dell'eccesso*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- PERNIOLA M [1977], *Georges Bataille e il negativo*, Feltrinelli, Milano 1977.
- PERNIOLA M. [1999], *Philosophia sexualis. Saggi su Georges Bataille*, Ombre Corte, Verona 1999.
- PRÉVOST P. [1987], *Rencontre. Georges Bataille*, Jean-Michel Place, Paris 1987.
- PRÉVOST P. [1992], *Georges Bataille et René Guénon: l'expérience souveraine*, Jean-Michel Place, Paris 1992.
- PROZOROV S., *Why Giorgio Agamben is an optimist*, «Philosophy & Social Criticism», 36, 2010, pp. 1053-1073.
- QUENEAU R. [1952], *Le Dimanche de la vie*, Gallimard, Paris 1952.
- RAULLF U. [2004], *An interview with Giorgio Agamben*, «German Law Journal», 5/5 (2004), pp. 609-614.
- RÉNARD J. C. [1987], *L'Expérience intérieure de Georges Bataille ou la négation du Mystère*, Seuil, Paris 1987.
- RICHARDSON M. [1994], *Georges Bataille*, Routledge, London-New York 1994.
- RICHMAN M. H. [1982], *Reading G. Bataille: Beyond the Gift*, Johns Hopkins University Presss, London-Baltimore 1982.
- RISSET J. (a cura di.) [1987], *Georges Bataille: il politico e il sacro*, Liguori, Napoli 1987.
- ROMANO S. [1909], *Sui decreti-legge e lo stato di assedio in occasione dei terremoti di Messina e Reggio Calabria*, in «Rivista di diritto pubblico», 1909, ora in Id., *Scritti minori*, Giuffrè, Milano 1990.
- RONCHI R. [1985], *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Spirali, Milano 1985.
- ROSSITER C. L. [1948], *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*, Harcourt Brace, New York 1948.

- SAHLINS M. [2010], *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, Milano, 2010.
- SALZANI C. [2014], *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova 2014.
- SALZANI C. [2015], *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy*, in Moran B., Salzani C., *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, Bloomsbury Academic, 2015.
- SALZANI C. [2015], *Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9(1), 2015, pp. 268-280.
- SASSO R. [1978], *Georges Bataille: le système du non savoir. Une ontologie du jeu*, Minuit, Paris 1978.
- SCHMITT C. [1921], *Die Diktature*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1921.
- SCHMITT C. [1922], *Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922, tr. it. *Teologia politica*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972.
- SCHMITT C. [1928], *Verfassungslehre*, München-Leipzig 1928, tr. it. *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984.
- SCHOLEM, G. [1913-1919] (2007), *Lamentations of Youth: The Diaries of Gershom Scholem, (1913-1919)*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2007, Translation of selections from *Gerschom Scholem Tagebücher, 1913-1923*, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995 e 2000.
- SCHÜRMANN R. [1982], *Le principe d'anarchie*, Seuil, Paris 1982.
- SIEYÈS E. J. [1985], *Écrits politiques*, Zapperi, Paris 1985.
- SMEND R. [1956], *Integrationslehre*, in *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, vol. 5, Göttingen 1956, pp. 299-302.
- SOREL G. [1908], *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière et Cie, Paris 1908.
- SURYA M. [1992], *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard, Paris 1992.
- SURYA M. (a cura di), (2000), *Georges Bataille. Une liberté souveraine. Texte et entretiens*, Farrago, Paris 2000
- THUMFART J. [2008], *Ist das Zoon Politikon ein Oxymoron? Zur Dekonstruktion des Begriffs von Biopolitik bei Giorgio Agamben auf der Grundlage einer Wiederlektüre des Aristoteles*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2008.
- TINGSTEN H. [1934], *Les pleins pouvoirs. L'expansion des pouvoirs gouvernementaux pendant et après la Grande Guerre*, Stock, Paris 1934.
- TIQQUN [1999], *Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs*, in *Contributions à la guerre en cours*, Éditions La Fabrique, Paris 2009. Originariamente in "Tiqqun, Organe conscient du Parti Imaginaire". Exercices de Métaphysique Critique, («Tiqqun» 1), 1999.
- TIQQUN [2000], *Théorie du Bloom*, La Fabrique, Paris 2000.
- TIQQUN [2001], *Introduction à la guerre civile*, in «Tiqqun», 2, Organe de liason au sein du Parti Imaginaire, Zone d'Opacité Offensive, 2001.
- TIQQUN [2001], *L'hypothèse cybernétique*, in Tiqqun, Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire, Zone d'Opacité Offensive, («Tiqqun» 2), 2001.
- VERNANT J., VIDAL-NAQUET P. [1988], *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Complexe, Bruxelles 1988.
- VITTORINO M., *Traité théologiques sur la Trinité*, vol. I, Les Éditions du Cerf, Paris 1960.
- WARIN F. [1994], *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, P.U.F., Paris 1994.
- WARIN F. [2012], *La parodie dans tous ses états*, «Le Portique», 29, 5, 2012.
- WITTE B. [2012], *Di alcuni motivi di Giorgio Agamben*, in Dell'Aia L. (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012, pp. 33-43

- WITTGENSTEIN L. [1921] (1954), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Fratelli Bocca editori, Roma-Milano 1954.
- WITTGENSTEIN L. [1953], *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953.
- ZARTALOUDIS TH. [2010], *Giorgio Agamben. Power, Law and the Uses of Criticism*, Routledge, London-New York 2010.
- ZIAREK Z. [2008], *After Humanism: Agamben and Heidegger*, in «South Atlantic Quarterly», 107, 2008, pp. 187-209.
- ŽIŽEK S. [2005], *Objet a as Inherent Limit to Capitalism: on Michael Hardt and Antonio Negri*, <http://www.lacan.com/zizmultitude.htm>